الوسطية العربية

مذهب وتطبيق

الكتاب الثالث

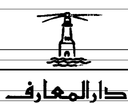
نحو وسطية معاصرة

تأليف

دكتور عبد الحميد ابراهيم

الطبعة الأولى

١٩٩١



دار المعارف

صُفَّ هذا الكتاب بطريقة الجمع التصويرى
وصُمم الغلاف وطُبع بالأفست
بمطابع دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

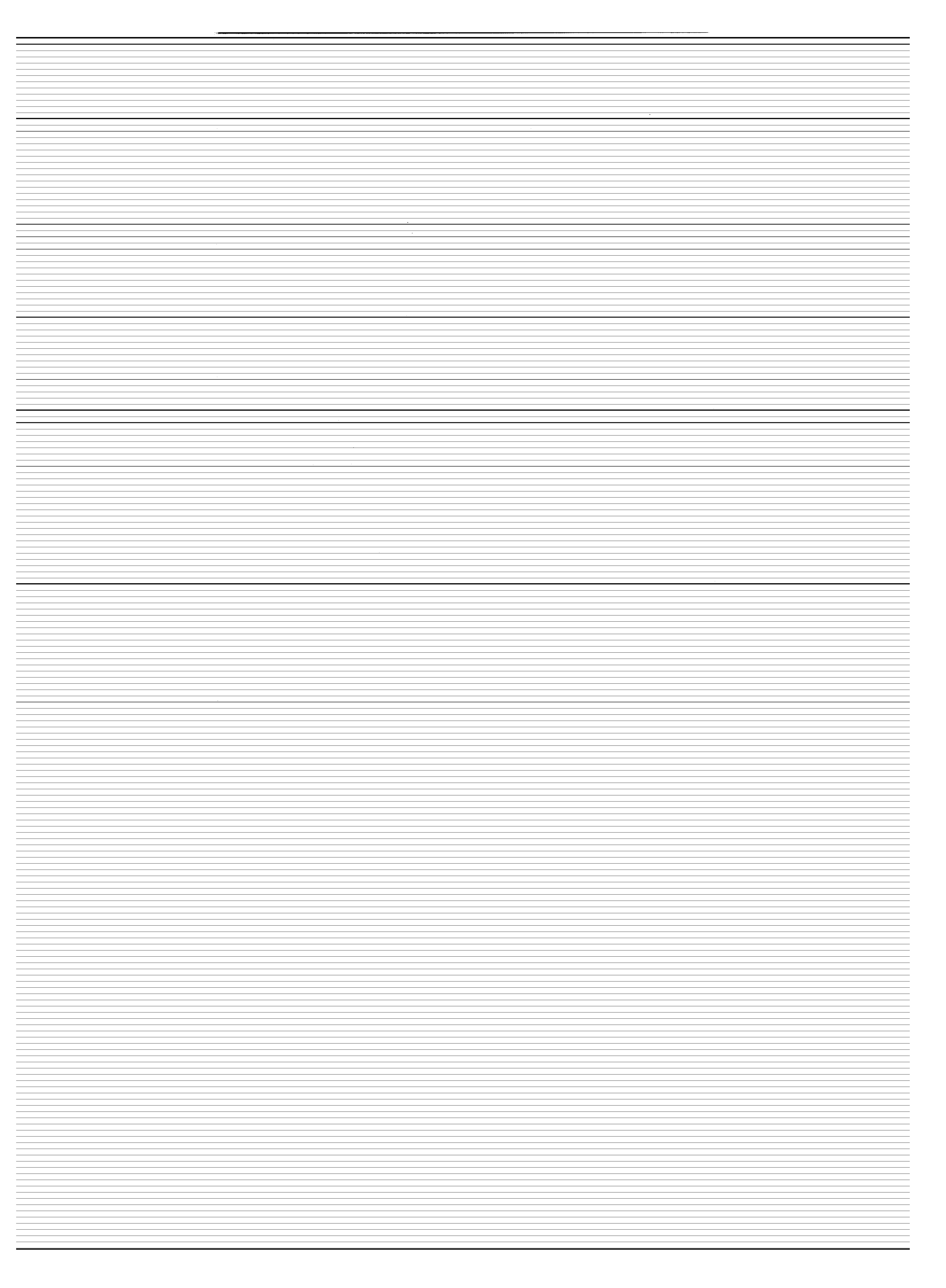
إهـــداء

إلى النبي محمد ﷺ

أول من بعث عبقرية الصحراء

وإلى الرجل الذي سوف يأتي

ليواصل الطريق.



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

١

علماء الحضارات يتحدثون عن حضارة للشرق قديمة فى مقابل حضارة للغرب. ويركزون بنوع خاص على الحضارة العربية الإسلامية، فى مقابل الحضارة الإغريقية.

وكل هذا يعنى ضمنيا الاعتراف بكيان مستقل ومميز للحضارة الشرقية، وبنوع خاص للحضارة العربية الإسلامية، يقف فى مواجهة الحضارة الغربية، وبنوع خاص الحضارة الإغريقية.

وكانت تلك حقيقة يتقبلها الأصدقاء والأعداء من كلا الطرفين.

وتغيرت الصورة فى العصر الحديث.

ولم يعد العالم العربى يمثل كيانا حضاريا يكافئ الكيانات القائمة،تدحرج من الشرق إلى الجنوب، فأصبح يصنف سياسيا فى دول الجنوب، وهى تسمية مهذبة تطلق على العالم الفقير المتخلف، أو العالم الثالث الذى لا يستطيع الاستقلال بأمر نفسه، ويتحتم عليه أن ينحاز إلى إحدى القوتين العظميين.

ومن هنا تغير مفهوم الشرق كحضارة فى العصر الحديث، وأصبحت الصفة لا تطلق على هذا الشرق القديم، والذى كان يمثل كيانا مستقلا، بل أصبحت تنصرف حالما تطلق، إلى روسيا وما يدور فى محورها من كتلة تسمى – فى لغة السياسة – بالكتلة الشرقية، والتى تمثل كيانا حضاريا معاصرا فى مواجهة الكتلة الغربية.

وقد أثير فى أواخر الثلاثينيات سؤال مضمونه «أنحن من الشرق أم من الغرب».

ولم تكن هذه الصيغة فى السؤال، تتضمن أى تساؤل عن امكانية الانتماء إلى الحضارة الشرقية بالمعنى القديم، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية. إذ يبدو أن الظروف لم تعد تسمح بمثل هذا التساؤل.

كانت تلك الصيغة من السؤال فى تحليلها الأخير، دعوة للانضمام إلى إحدى الكتلتين. وكان السؤال ينحل بوضوح إلى: «هل نحن من الكتلة الشرقية التى تتزعمها روسيا، أو أننا من الكتلة الغربية التى تتزعمها أمريكا».

إن الصيغة إذن تحتم أحد الخيارين، وتوقع فى شراك إجابة جاهزة.

قد تكون الإجابة: نحن فى صف الكتلة الشرقية.
وقد تكون: نحن فى صف الكتلة الغربية.

ولا شىء غير هذين الخيارين.
ولم تعد الظروف تسمح بصيغة أخرى، تتضمن خيارا ثالثا.

والواقع العربى واقع فرقة، وبصمات الإنسان العربى على الخريطة الدولية تكاد لا تبين. إنه يحس بالضآلة ازاء البنيان الحضارى المتفوق، اسواء فى الشرق عند روسيا، أم فى الغرب عند أمريكا. ومن هنا طرح السؤال بهذه الصيغة، وأصبح حتما أن يبحث عن نفسه إزاء هاتين الكتلتين أو أن يتساءل عن امكانية انتمائه إلى هذا المعسكر أو ذاك المعسكر.

إن صيغة أخرى قد توحى بالبحث عن خيار ثالث، هى صيغة مغيبة لا ترد إلى الأذهان ولا تسمح بها الظروف.

٢

وكانت الإجابة المتوقعة من **طه حسين** - بحكم ثقافته الغربية - بضرورة الانتساب إلى الغرب، ممثلا فى الحضارة الأوروبية.

ولم تكن الإجابة منصبة على مستقبل مصر وحدها، رغم ما يوحيه عنوان كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر»، بل كانت تشمل أيضا المنطقة العربية، والتى تمتد على الساحل الجنوبى من حوض البحر الأبيض المتوسط.

وكانت مبررات الإجابة تحمل فى طياتها عناصر الإحساس بالضعف، فالانتساب إلى الغرب، سيجعلنا فى رأيه نحس بأننا مثل الاوروبيين، وان لنا عقولا مثل عقولهم، وتخلصنا من احساس التبيعية.

٣

أما إجابة **محمود أمين العالم**، فهى تلتقى فى نتائجها الأخيرة مع طه حسين، وإن كان تختلف معه فى المسار.

فهو أيضا يحرر المنطقة من خصائصها الثقافية، وينفى أن يكون هناك جوهر للفكر العربى، وإن فكرة التوفيقية - والتى أحيانا يسميها التلفيقية - والتى تسرى فى الفكر العربى قديما وحديثا، إنما هى تعبير عن مصالح طبقية معينة، ونتاج لأوضاع ما قبل الرأسمالية، وتخفى وراء مظهرها البنية الاستغلالية المتخلفة.

ويرى فى اسلوب حاسم ضرورة التخلص من هذه الفكرة، فيقول: «على أن التوفيقية يا صاحبى ليست مجرد قضية فكرية، نعالجها بالفكر وحده، إنها قضية هيمنة سلطوية لطبقات وفئات اجتماعية تفرز وتغذى هذه التوفيقية، تكريسا لمصالحها ودعما لسلطانها، إن القضاء على هذه التوفيقية لا يتحقق إلا بثورة ثقافية شاملة، لا سبيل إليها بغير سلطة ثورية ذات مسئولية واعية فعالة[1]»

ويستخدم العالم تعبيرات مما كانت تشيع فى الفكر الماركسى، من مثل: تناضل فى قلب المعركة - إشاعة الفكر العقلانى العلمى - توعية الجماهير بأساليب النضال ومناهجه - مصالح طبقية - سلطة ثورية - فعل جماهيرى - بورجوازية - رأسمالية - إيديولوجية - وغير ذلك من مفردات تحدد انتماء العالم.

فإذا كان **طه حسين** يرى الحل فى الانحياز إلى المعسكر الغربى، فإن العالم يراه فى الانحياز إلى المعسكر الشرقى. وهما معًا يقعان فى شرك الإجابة الجاهزة التى يوحى بها السؤال فى صيغته المطروحة.

٤

هذا على الصعيد الفكرى، أما الممارسة السياسية، فقد جربنا عمليا كلا الخيارين.

انحزنا إلى **الرأسمالية الغربية** فترة طويلة، وأخذت المؤسسات الحكومية والثقافية والإعلامية، تروج لهذا الاتجاه، وتراه الخلاص من عنق الزجاجة.

---

(١) الوعى والوعى الزائف ص ٢٩١.

وانحزنا فترة أخرى إلى الاشتراكية وأخذت المؤلفات الماركسية اللينينية تغزو الأسواق، وانطلقت أجهزة الحزب الواحد تروج لهذه الإيديولوجية، وتبشر بالجنة الموعودة.

٥

ولم يجد كل هذا شيئا، لا على الصعيد الفكرى، ولا على الممارسة السياسية وأخذ العربى يدفع ثمن سؤاله المغلوط.

واستمر يسبح فى عنق الزجاجة دون مخرج.

واكتشف البترول، وتدفقت الأموال على المنطقة، ونشط الآخر فى تصدير كل ما يلهى ويعمى. وازدادت الحيرة.

ومع غياب المشروع وسيطرة العنصر الاستهلاكى، أصبح العربى مغيبا، لا يستطيع أن يتجاوز لحظته الآنية ليبحث عن ذاته المفقودة.

٦

وجاء الأدب يعكس تلك المرحلة، وقدمت القصة بنوع خاص نموذجا لذلك الإنسان العربى، الذى يتمزق بين موروثات حضارة شرقية قديمة، ومنجزات حضارة أوروبية ضاغطة.

إن أديب فى رواية طه حسين، واسماعيل فى رواية «قنديل أم هاشم»، ومحسن فى رواية «عصفور من الشرق»، ومصطفى سعيد فى رواية «موسم الهجرة إلى الشمال»، وغير ذلك من روايات وقصص قصيرة تتظاهر على هذا النموذج.

إن هؤلاء وغيرهم لا يمثلون بطلا فرديا، أو مشكلة طارئة، بقدر ما يمثلون ظاهرة اجتماعية، ويشيرون إلى لحظة تاريخية متصارعة.

إن معظم هؤلاء الأبطال قد انتهوا إلى الجنون، أو الانتحار، أو الهلوسة، أو الممارسات الاجتماعية التى تفتقد الهدف. ولم يكن هذا الموقف إلا تشخيصا للظاهرة، وفى الوقت نفسه احتجاجا عليها ولو سلبيا.

٧

وربما كانت قصة «الوطواط»[1] لمحمود طاهر لاشين أقوى دلالة على هذه الظاهرة، لا لأنها أكثر فنية بل لأنها أكثر مباشرة.

إن القصة تضع النقاط على الحروف، على هيئة رسالة تتركها الفتاة لأبيها بعد أن هربت مع السائق.

إن الرسالة تلخص مأساتها بصورة مباشرة لا تعرف الالتواء، فهى ضحية ظروف غير طبيعية، بين أب مصرى وأم فرنسية، بين حضارة شرقية وأخرى غربية، وأصبحت بين الأمرين كذلك الوطواط لا يعرف أحيوان هو أم طائر.

إن صورة **الوطواط التائه**، هى رمز تلك المرحلة.

٨

وفرضت التجربة السؤال فى صيغة أخرى.

إذا كنا لسنا من الشرق،

وإذا كنا لسنا من الغرب،

فمن نحن إذن؟

وهذه الصيغة توحى بإجابة مغايرة.

فليس حتما أن نقف عند أحد الخيارين! الشرق أو الغرب.

ولكن الحتم أن نبحث عن خيار ثالث.

وبدأ البحث عن هذا الخيار يقطع خطواته فى مراحل، كل مرحلة تسلم إلى الأخرى، فى خطوة تصاعدية تكتسب مواقع على الطريق الطويل:

١ - بدأ فى أول أمره مترددًا، تدفعه طبيعة المرحلة إلى البحث عن الطريق الآخر، ولكن تركيبته لا تؤهله للإيغال فى هذا الطريق. فنراه يلجأ إلى بعض المظاهر الخارجية، والتى هى أشبه بالحيل المسكنة، ثم يعود إلى أرض التيه من جديد.

---

(١) صدرت سنة ١٩٢٥، انظر: مجموعة «سخرية الناى» ص ٦٧.

٢ - ثم أخذ يتخلص من تردده. ويطل على الطريق، ولكن فى حذر، ومن خلال نظرة سريعة، وكأنها لحظة الحلم تبرق ثم تختفى.

٣ - لا شىء يضيع، والتجارب وإن بدت متعثرة أو سريعة، إلا أنها تومئ إلى الطريق الصحيح، إن مرحلة الوطواط التائه تأخذ تدريجيا فى التلاشى. وإن مرحلة جديدة تضع قدميها على أرض فعلية تأخذ فى الظهور، حقا هى فى أول الطريق، ولكنها أبدا لن تعود إلى الوراء.

وكل هذه المراحل، أو الخطوات إن أردنا الدقة، تحتاج إلى شىء من التفصيل.

١٠

الدكتور زكى نجيب محمود وبنوع خاص فى كتابيه «الشرق الفنان» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٦٠ م، و «تجديد الفكر العربى» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧١ - يبحث عن الطريق الثالث، ويرى أننا لسنا من الشرق، ولسنا من الغرب، ولكن نجمع بين الشرق والغرب، وإذا كان الشرق الأقصى يتميز بالفن، وإذا كان الغرب يتميز بالعلم، فإن الشرق الأوسط يتميز بالفن والعلم معًا.

ولكن حين اقترب من التطبيق لما يسميه ثقافة الشرق الأوسط، التى تجمع بين الثقافتين، وجدها ممثلة فى الثقافة الهلينيستية التى ازدهرت فى مدينة الإسكندرية، على سواحل البحر الأبيض المتوسط.

وهنا نراه من حيث لا يشعر يعود إلى فكرة طه حسين عن ثقافة البحر الأبيض المتوسط، ويرتد إلى مرحلة الوطواط التائه ولو فى صورة مقنعة.

١١

والدكتور محمد جابر الأنصارى فى كتابه «تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى» والذى صدر فى طبعته الأولى سنة ١٩٨٠ م، يرصد ثلاث ظواهر، تنبئ عن تحولات جذرية فى المجتمع العربى، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية:

١ - تسييس الإسلام: فقد أخذ تيار العلمانية ينحسر، وفى الوقت نفسه يتقدم التيار الإسلامى ويغزو مجالات سياسية كثيرة، حتى إن بعض المسيحيين العرب، أمثال ميشيل عفلق وقسطنطين رزيق، دعوا إلى الارتكاز على الإسلام فى الحركات السياسية والفكرية المعاصرة، كبعد جوهرى فى ثقافة المنطقة، لا يمكن تجاهله.

٢ - تعريب مصر: إن الأصوات الكثيرة والمرتفعة، والتى كانت تنادى عقب معاهدة الاستقلال بربط مصر بالحضارة الاوروبية، وبالدعوة إلى ثقافة البحر الأبيض المتوسط - إن هذه الأصوات أخذت تخفت، وظهرت أصوات أخرى من أمثال محمد على علوبة، وعبدالرحمن عزام، وأحمد حسن الزيات، تقاوم دعوة الاغتراب، وتنادى بربط مصر بالثقافة العربية، باعتبارها ممثلة لروح المنطقة.

٣ - تثوير الطبقة المتوسطة الصغيرة: فبعد انتشار التعليم، ومحو الأمية، وظهور الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، ارتفعت هذه الطبقة فوق السطح، وحملت معها أفكارها، والتى كان الإسلام يمثل البعد الجوهرى فى تشكيلها.

وقد تآزرت هذه الظواهر الثلاث مجتمعة، على إحداث نقلة فى حركة الفكر العربى، فلم تعد النظرة فى الأعم الأغلب خارجية، تعبر البحر الأبيض لتستعير القوالب الأوروبية، بل أصبحت داخلية، تتجه صوب سيناء، لتنتمى إلى ثقافة المنطقة.

ويتابع الدكتور محمد جابر الأنصارى هذا التحول بتحليل دقيق، فهو يعتبره ضرورة تاريخية، تفرضها طبيعة المرحلة، فالطبقة المتوسطة حين ارتفعت إلى السطح، حملت معها بطبيعة الحال فكرها، وهو فكر تشكله نظرة التوفيقية، التى تقاوم الاستعمار بيد، وتلتمس العون فى حضارته باليد الأخرى، على حد تعبيره.

وجاء كتابه متابعة تاريخية لهذه التوفيقية، منذ سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، ومن خلال فصول كالآتى:

الفصل الأول : الإحياء التوفيقى بين تصلب السلفية وتطرف العلمانية.

الفصل الثانى : إخفاق الليبرالية فى الشرق العربى.

الفصل الثالث : ركائز التحولات الجديدة.

الفصل الرابع : على المفترق بين تحدى الانشطار العنفى واستجابة التغريب التوفيقى.

والمنهج التاريخى هو الذى يسيطر على هذه الفصول، فهو يبدأ مع الظاهرة منذ نشأتها، ثم يتابع تطورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فصل إلى فصل، وعلى الرغم من أن بعض العناوين، تبدو فى الظاهر فقط وكأنها تحليل لبنية التوفيقية، إلا أنها فى حقيقة الأمر هى متابعة تاريخية لحركة التوفيقية، وهى تحاول أن تتبلور ذاتها، من خلال الحوار مع بقية الظواهر الفكرية الأخرى، أو بالتحديد الحوار مع السلفية مرة، ومع العلمانية مرة

أخرى، أو بعبارة أخرى: محاولة البحث عن هوية خاصة، بين ما أسميته «تطرف أول»، وما أسميته «تطرف ثان».

منهج الأنصارى إذن منهج تاريخى وليس تحليليًا، يتتبع الظاهرة تتبعا تاريخيا، ولا يحاول كثيرا أن يحلل بنيتها. ومن هنا بدت «التوفيقية» غائمة فى كتابه، مرة يراها مرحلة تاريخية ونتيجة لفكر طبقة متوسطة، وجدت نفسها تحارب الاستعمار بيد، وتلتمس العون من حضارته باليد الأخرى (ص ١٦٣). وثانية يراها من طبيعة الشمولية أو التكاملية الإسلامية، التى تنظر للعقل والقلب كقوتين مترادفتين متعاونتين وقادرتين على الوصول إلى الحقيقة العليا (ص ٧٣). وثالثة يراها فكرة تضرب نحو التراث بجذور عميقة، وحين يستعير المعاصرون هذه الفكرة، فليس حبا للتراث فحسب، ولكن لأنهم يجدونها صالحة للتعبير عن مواقفهم الجديدة (ص ٢١٦). ورابعة يراها ضرورة لازمة لفهم تاريخ العرب المعاصر وفهم دينامية المجتمع وانتاجه الفكرى والأدبى، فهى بهذا المعنى ليست نتاج مرحلة معينة (ص ٢٢٤).

وأخيرا ينهى كتابه بما يفيد أن التوفيقية تعبير عن روح المنطقة، فيقول: «لذلك فإن أقصى ما يطمح إليه هذا المبحث، هو لفت الانتباه إلى هذا المدخل - المستمد من الطبيعة الحضارية العربية ذاتها - فى فهم هذه الحضارة. أما الانتقاد الموجه إلى التوفيقية من الجانبين السلفى والعلمانى، فليس غير إشارة إلى طبيعة الجدلية، القائمة بين التوفيقية ونقيضيها (السلفى والعلمانى)، وغير تعبير عن نوع من الديالكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع المعاصر فى هذا الشرق العربى، «الأوسط» ليس جغرافيا فقط، وإنما على الأرجح فكريا وحضاريا».

١٢

يقف كتاب الدكتور الأنصارى عند حد هذه الأسطر الأخيرة، ولم يوغل أبعد من هذه الأسطر، لأن منهجه تاريخى وصفى، يتتبع ما هو واقع خلال مراحله الزمنية من سنة ١٩٣٠ وحتى سنة ١٩٧٠، وواقعه لم يقدم له شيئا وراء هذه الأسطر الأخيرة.

وقد جاء كتاب الوسطية العربية، الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٩، ليحدد مذهبا عربيا أصيلا سماه الوسطية، وليتنبأ من خلال هذا المذهب بوسطية معاصرة، ومن هنا كان منهجه تحليليا قياسيا، يحلل بنية المذهب فى الجزء الأول، ويتابع تطبيقاته فى الجزء الثانى، ثم يتحدث فى الجزء الثالث عن وسطية عربية معاصرة ومنتظرة، قياسًا على

الوسطية العربية القديمة، التى تحققت وحققت حضارة شاملة، تتناول مختلف الظواهر الانسانية، شعورية أو سلوكية، فردية أو جماعية.

وإذا قلنا إنها «منتظرة» فإن هذا يعنى أنها لم تتحقق بعد فى الواقع المعاصر، فلا تزال جنينا فى رحم الغيب، ولكنها موجودة ومنتظرة، فعدم التحقق لا يعنى عدم الوجود، هى موجودة فى ماضيها، تحاول أن تتشكل فى الحاضر، تنتظر لحظة التحقق فى المستقبل.

ان كل ما ذكره الدكتور الأنصارى عن التوفيقية، يقع فى دائرة الارهاص بالوسطية، ومن هنا كان حديثه تاريخيا، يتبع حركة التوفيقية فى حوارها مع التيارات الأخرى، ولكنه لا يستطيع أن يوغل فى تحليل بنيتها، يشير فى الأسطر الأخيرة إلى وجود «ديالكتيك» خاص بطبيعة الشرق العربى الأوسط، ولكنه لم يكشف النقاب عن ماهية هذا الديالكتيك الخاص.

ان التوفيقية هى تاريخ يصنع الوسطية، وان الوسطية تحاول أن تنبثق خلال هذا التاريخ.

وهنا ينبغى أن نفرق بين التوفيقية والوسطية.

التوفيقية هى مراعاة الشيئين دون الوصول إلى شىء ثالث.

وقد سيطرت هذه التوفيقية على مفكرى القرن التاسع عشر فى العالم العربى، فقد رأوا حضارة أوربية متفوقة، لخصها لهم الطهطاوى على صفحات كتابه «تخليص الابريز» وحققها لهم على مبارك فى صورة واقعية، رأوا هذه الحضارة متفوقة لا يستطيعون أن يتجاهلوها، وفى الوقت نفسه لا يستطيعون أن يتخلصوا جملة واحدة من تراثهم القديم، فاصطنعوا صيغة توفيقية، تتيح التجاور بين الشيئين، كما هما يتجاوران على أرض الواقع؛ فالأزهر يتجاور مع الجامعة المصرية، والأحياء الشعبية تتجاور مع الاحياء الأفرنجية.

حاولت التوفيقية أن تقوم بعملية تصالح بين شيئين، هما بطبيعتيهما متصارعان، ولا أقول متعارضان.

فالحضارة الشرقية الإسلامية العربية، التى تشكل الخلفية التاريخية لعلماء القرن التاسع عشر، هى حضارة دين + موقف خارجى فى الحياة. أو بعبارة أخرى: هى ممارسة للحياة تهديها طقوس دينية.

أما الحضارة الغربية فهى حضارة عقل + صناعة إنسانية. أو بعبارة أخرى: عقل

بشرى يقوم بعملية الاستنباط، ويد تحول هذا الاستنباط إلى واقع.

والحضارتان تتصارعان، ونقطة البدء عند كل منهما مختلفة، وهما فى الوقت نفسه لا تتعارضان، فكل منهما يمكن أن تفيد من الأخرى، ان هناك اتصالا بين الحضارتين بطريقة ما، ولكن لا يوجد بينهما تواصل، بمعنى أن كل حضارة يمكن أن تتحاور مع الأخرى، ولكن لا تصل إلى مرحلة اللقاء، التى تجعل حضارتها تذوب فى خصائص الحضارة الأخرى.

وكانت النتيجة لهذا الصراع بين الشيئين المتجاورين، ان انتهت توفيقية القرن التاسع عشر، إلى انتصار الغالب، ممثلا فى النموذج الأوروبى.

نقطة البدء إذن التى ركز عليها علماء القرن التاسع عشر، والتى حاولت أن تقيم تواصلاً بين شيئين، هما بطبيعتهما لا يقبلان هذا التواصل - نقطة البدء هذه فى ظنى خاطئة.

والنقطة الصحيحة هى التى أشار إليها الأفغانى، حين قاوم فكرة التوفيقية، واستيراد النظريات التربوية من أوروبا، ومحاولة غرسها فى البيئة الشرقية، ورأى أن إنشاء المدارس على النسق الأوروبى فى مصر وتركيا مثلا، أمر يخلو من الفائدة التربوية، والأفضل أن نبدأ من واقع الحضارة العربية الإسلامية.

إن البداية من أرض الواقع، سوف تحل نصف المشكلة على أقل تقدير، وهى مشكلة الماضى، فالماضى ليس شيئا معزولا، بل هو الحال الذى انتهى إليه الحاضر، هو موجود فى الحاضر، لا يمكن فصله والاستغناء عنه، والبشر الذين يتحركون فوق أرض الواقع، ليسوا مجرد آلات ميكانيكية، ركبت أجزاؤها، ثم أحكمت مساميرها، وقيل لها سيرى، فسارت. ان البشر هم نتاج الآباء، يحملون الخصائص الوراثية والخبرة التاريخية.

إن التاريخ لا يعرف التقسيمات الزمنية، الماضى والحاضر، لأنه صيرورة مستمرة، كتيار النهر، والحاضر هو استمرار للماضى، أما المستقبل فلم يدخل بعد فى مجال التاريخ. إن التقسيمات الزمنية هى من صنع البشر تسهيلا لإدراك الخبرة البشرية، والتساؤل عن أهمية الماضى هو تساؤل بلا معنى، لا يعرفه التاريخ.

بقى أن نضيف إلى نقطة البدء التى اقترحها الأفغانى، ذلك المنهج الذى اتبعه ابن قيم الجوزية، وهو يتحدث عن الوسطية، التى تجرى وراء الحق هنا وهناك، فتضيفه إليها، وتتحول إلى نموذج أو «شهيد»، يقتدى به الناس.

نقطة البدء التى اقترحها الأفغانى، وذلك المنهج الذى تصوره ابن قيم الجوزية، يمكن أن يؤديا فى النهاية إلى مرحلة الوسطية.

وهى مرحلة يتجاور فيها الماضى والحاضر، أو التراث والمعاصرة، أو القديم والجديد، ثم لا يقف الأمر عند حد التجاور، بل يتعداه إلى شىء ثالث، يسميه ابن قيم الجوزية مقام الكمال، وهو مقام ثالث، يجمع بين مقامى الجلال والجمال، ويختلف عنها فى الوقت نفسه.

إن مقام الوسطية، أو مقام الكمال، شىء ثالث، يأخذ الشيئين فى اعتباره ويختلف عنهما، لم يعد الماضى وحده، أو الحاضر وحده، أو هما متجاوزان، لم يعد ذلك يكفى، بل أصبح الأمر يتطلب مقامًا، يجاور بين الاثنين من أجل صيغة ثالثة، يحتفظ الاثنان فيها بخصائصهما، ولا يندمجان، ولكن يحدث بينهما ارتباط من نوع دقيق. وهو مقام غير مقام التوفيقية، الذى يكتفى بالوقوف عند الشيئين متجاورين، ولا يمد عينيه إلى أبعد من ذلك.

والتوفيقية هى شىء غير التلفيقية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف إلا أنه من نوع الاشتراك الذى يتوارد فى اللغة العربية، ولا يفصل بين الشىء وضده إلا عن طريق حرف أو حركة، من مثل السكينة والسكون، والتوكل والتواكل، والهَوْن والهون، وغير ذلك مما سبق أن ذكرناه فى فصل «اللغة» من الكتاب الثانى.

التوفيقية تراعى الشيئين وإن كانت لم تصل بعد إلى الموقف الثالث. أما التلفيقية فهى لا تراعى شيئا ولا تصدر عن موقف، الأولى صدق وإن كان قاصرا، أما الثانية فهى كذب وجبن، والعلاقة بينهما علاقة غيرية رغم اشتراكهما فى معظم الحروف.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا يؤدى إلى أن تكون التلفيقية غير الوسطية بطبيعة الحال، ولن تكون على أى حال ضد الوسطية، هى غيرها لأنها ليست موقفا، وهى ليست ضدها لأن الضد أحيانا يتبنى موقفا وإن كان خاطئا، هناك فرق كبير بين اللاشىء وضد الشىء.

غير الوسطية هى ضد الوسطية، وإذا كانت الوسطية تراعى الجانبين فإن غير الوسطية تراعى جانبًا وتهمل الآخر، أما التلفيقية فهى لا تراعى شيئا على الإطلاق، لأنها ليست موقفا.

وهنا تصبح التلفيقية مرادفة لصفة النفاق، وهى الصفة التى وقفنا عندها فى فصل التاريخ من الكتاب الأول، ورأيناها انحرافا للوسطية يسهل على العربى الوقوع فيه، وخاصة فى عصور الاستبداد، فالعربى بحكم الطبيعة والتاريخ مهيأ لأن يعيش الحالتين معًا، تدفعه الطبيعة إلى أن يعيش الحالتين بتلقائية ويفرض عليه التاريخ أن يوازن بين الحالتين بوعى، واكن ظروفا خارجية مستبدة قد تحرمه من التلقائية أو من الوعى، وتفرض عليه حالة صناعية، فيبدى شيئا ويخفى شيئا هو لا يعتقد فيها يبديه ولا يستطيع أن يدافع عما يخفيه، فيفقد الحالتين معًا وإن خيل إليه أنه يجمع بينهما.

وسمى النفاق كذلك تشبيها له بنافقاء اليربوع، وهو مدخل وهمى إلى الجحر، يصطنعه اليربوع خوفا من مجابهة الخارج، وهو غير المدخل الحقيقى الذى لا يهتدى إليه أحد، اليربوع هنا لا شىء، فالمدخل الحقيقى غير واضح، والمدخل الوهمى مضلل، ويقبع اليربوع فى جحره يعلك مشاعره الذاتية.

إن استعارة أحد الأمثلة من علم الكلام قد يوضح كل هذه التجريدات، فأهل الوسط يجمعون بين الجبر والاختيار فى صيغة ثالثة شرحها أهل السنة، والجبرية يركزون على جانب، والمعتزلة يركزون على الجانب الآخر. وكل من هذه الحالات الثلاث تتبنى موقفا، حتى وإن كان قاصرًا فى الحالتين الأخيرتين، أما المنافق الذى يوزع نفسه على جميع الأدوار، فهو فى النهاية لا يقبض على شىء «مثله كمثل الذى استوقد نارا، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنوره»، وأصبح نوره كلانور، وخير منه الظلمات.

كان لابد من هذا الشرح، حتى يمكن التمييز بين النور ووهم النور، بين الصحيح والزائف، بين ما هو حقيقة وما هو انحراف عن الحقيقة، ودون هذا التميز يمكن أن تختلط الأوراق، وإن يحسب الوهم فى عداد الحقيقة.

وقد وقع كثير من المعاصرين فى هذا الوهم، واختلطت عندهم الأوراق، وحسبوا الانحراف من خصائص المذهب، ورادفوا بين التلفيقية والتوفيقية والوسطية، فهاجموا الجميع دون تفريق بين الصحيح والزائف، وبين النور ووهم النور.

محمود أمين العالم يهاجم التوفيقية، ولا يفصل بينها وبين الوسطية، فكلاهما «مسك العصا من الوسط»، وكلاهما نفاق يعرقل المجتمع فى مسيرته الاقتصادية والسياسية والفكرية[1].

---

(١) راجع الوعى والوعى الزائف ص ٢٨٩.

والدكتور فؤاد زكريا يعتبر الوسطية ومرادفاتها نوعا من المرض النفسى يجعل صاحبه يخشى من تحديد موقفه[1].

والدكتور زكى نجيب محمود يتابع بعض الانحرافات عن الوسطية، ويراها «جذورا يجب أن تقلع من جذورها، إذا أردنا للمواطن العربى أن يولد من جديد»[2] على حد قوله.

والدكتور جمال حمدان تحت عنوان «مأساة الحل الوسط»[3] يحدد هذه المأساة فى تلك المواقف التى لا تنبئ عن حسم، وتسئ إلى جوهر الشخصية المصرية.

إن الوهم الذى وقع فيه هؤلاء المفكرون وغيرهم، إنما أتى من عدم تحديد الألفاظ، فترادفت عندهم الوسطية والتوفيقية والتلفيقية، واعتبروا الجميع نفاقا وازدواجية ومسك العصا من الوسط، واختلط عندهم المذهب بانحرافه، وحسبوا الانحراف على المذهب، فهاجموا الاثنين معا ودون تفريق.

١٥

تعرض الباحث حتى الآن لثلاثة مصطلحات، هى:

١ - التوفيقية.
٢ - التلفيقية.
٣ - الوسطية.

فالتوفيقية تجمع بين الشيئين دون الوصول إلى موقف ثالث، وقد عرفنا نماذجها عند علماء القرن التاسع عشر، وتستطيع أن نرمز لها بالإمام محمد عبده، فى دعوته إلى المصالحة بين القديم ممثلا فى الحضارة العربية، والجديد ممثلا فى الحضارة الأوروبية.

والتوفيقية تخلو من الموقف تماما، وقد تواردت رموزها فى تلك النماذج التى تكاثرت فى العالم العربى، عقب الحرب العالمية الثانية واكتشاف عنصر البترول، وهى نماذج استهلاكية، تلتصق بالواقع، وتخضع للغرائز، وتفتقد الخلفية التاريخية.

أما الوسطية المعاصرة فلم تتبلور بعد على هيئة محددة.

---

(١) راجع مجلة القاهرة - أكتوبر ١٩٨٨م (٣) شخصية مصر ٥٤٧/٤.
(٢) تجديد الفكر العربى ص٢٩٩.

إن التاريخ العربى المعاصر لم يستمر فى دورته الطبعية، ولم تتطور توفيقية القرن التاسع عشر، فتصل إلى مرحلة الوسطية، وتدخلت الظروف التى شرحناها فى الفصل الثالث فى هذا الكتاب، فجعلت التوفيقية تنتهى إلى التلفيقية، وأصبحت المعادلة كالآتى:

+ توفيقية - تلفيقية = ؟

وهى تعنى أن الموجب (التوفيقية) قد انتهى إلى السالب (التلفيقية)، وأن المرحلة الثالثة (الوسطية)، لا تزال تقع تحت دائرة الاستفهام. وكل هذا يعنى أن التاريخ المعاصر لما يتم دورته المتوقعه، ولما يصل بعد إلى مرحلة المذهب.

ويبدو هذا واضحا إذا ما تذكرنا المعادلة القديمة. والتى أنهينا بها فصل التاريخ فى الكتاب الأول. ورأيناها تلخص مسيرة الوسطية العربية، فقد كانت كالآتى:

+ تجاورية + وسطية - نفاق = ؟

إن المعادلة القديمة تعنى أن المذهب تطور بصورة طبيعية، استنفر الخصائص المكانية ممثلة فى التجاورية، ووصل بها بفضل الإسلام إلى الوسطية، ثم انحرفت بسبب الاستبداد إلى النفاق، إن الموجب قد تطور إلى الموجب، ثم انتهى بحكم الشيخوخة إلى السالب.

وطالت مرحلة النفاق (سقوط النظرية)، وأطلت علامة الاستفهام بتحد شديد. تستنفر الإنسان العربى على أن يصنع المرحلة الجديدة، مرحلة الوسطية المعاصرة.

ومن هنا كان عنوان هذا الكتاب «نحو وسطية معاصرة»، ولم يكن «الوسطية العربية»، وكان لهذا دلالته على أن الوسطية المعاصرة لما تتحقق بعد على أرض الواقع، وان كل اجتهاد حول تفسيرها إنما هو من باب الحديث عن التاريخ الذى يصنع.

ومن هنا بدت الفصول الثلاثة الأولى كخلفية تاريخية تسبق مرحلة الوسطية. من خلال الصراع بين النموذج الاوروبى (الفصل الأول)، والنموذج الإسلامى (الفصل الثانى).

بدأ النموذج الاوروبى متفوقا ومنذ الحملة الفرنسية، وتمادى، حتى وصل إلى ذروته فيما سميته «تطرف أول».

ولم يبق النموذج الإسلامى ساكنا، فقد تحرك لمدافعة الخطر، والتطرف يولد تطرفا، وانتهت مسيرته إلى ما سميته «تطرف ثان».

وانتهى التطرفان معا إلى النموذج الاستهلاكى (الفصل الثالث)، الذى التصق بواقعه وغرائزه، لا يتجاوزها إلى موقف فكرى.

قد يبدو أن الأمور تمادت حتى درجة الصفر.

ولكن إذا كانت قد وصلت إلى حد الصفر، فإنها لم تصل إلى حد العدم، إنه الصفر الذى يعنى هدم القيم، التى لم تعد صالحة، مثل خرائب الحروب، مهدمة، ولكن تبشر بأن جيلا جديدا سيولد خلال الحطام، ولن يكرر مرة أخرى خطأ الآباء والأجداد، ومهما تمادت الأمور، فإن فترة الوطواط التائه أو المغترب المقنع، أو حتى مرحلة التوفيقية التى تحمل فى داخلها عناصر هزيمتها - إن كل هذا لن يعود للظهور مرة أخرى، وسيبدأ الجيل الجديد من خلال حطامه، فهى وإن كانت حطاما، إلا أنها ملكه، يستطيع أن يبنى فيها وبها بيتا جديدا، يسعه وأولاده.

ومن هنا يأتى الفصلان الرابع والخامس فيبشران بالمستقبل، أحدهما (الفصل الرابع) عن الزمان، الآخر (الفصل الخامس والأخير) عن المكان، وهما معًا يبشران بوسطية معاصرة تتطلبها اللحظة التاريخية الراهنة، وتتخلق فوق قاعدة مكانية، تعطى وتأخذ من المجالات حولها.

وإذا كان المنهج التاريخى قد سيطر على الفصول الأولى، فإن المنهج التحليلى قد فرضته طبيعة الفصلين الأخيرين. وهو منهج يحاول أن يقترب من بنية الوسطية المعاصرة، وأن يلم بشىء من خصائصها المتوقعة. مسترشدا بالتاريخ مرة، وببنية الوسطية العربية ثانية، وبفكرة الاجتهاد ثالثة، وبعبقرية المكان ممثلة فى الروح المصرية مرة رابعة وأخيرة.

١٧

وربما كان هذا الكتاب بأجزائه الأربعة، هو أول كتاب من نوعه، يحاول أن يقترب من بنية الوسطية العربية، لا يكتفى فقط بعبارات التمجيد، ولا بالخلفية التاريخية التى تحوم حول الشىء ولا توغل فيه.

فالجزء الأول عن المذهب، قد قام بتحليل بنية الوسطية العربية، واكتشف خصائصها المميزة، والتى تمنحها وجودا خاصا، تختلف عن وسطية أرسطو، وعن عدالة أفلاطون، وعن وثنية الفرس، وعن ازدواجية العصور الوسطى، وعن وسطية أهل الصين.

والجزء الثانى عن التطبيق، تتبع انعكاس خصائص المذهب الوسطى على مجالات

مختلفة شعورية وسلوكية، فردية واجتماعية، سياسية وفكرية وأدب ولغة وأخلاق وفن ومنهج.

والجزء الثالث عن «نحو وسطية معاصرة»، يحاول أن يقترب من بنية الوسطية المعاصرة، وهى تحاول أن تتشكل خلال الصراع بين النموذج الإسلامى والنموذج الأوروبى، وأن تتخلص من تطرف أول، ومن تطرف ثان حتى تصل إلى مرحلة الوسطية، التى تختلف عن التوفيقية والتلفيقية، وحتى عن الوسطية السلفية.

أما الجزء الرابع والأخير، فهو يبحث عن تطبيق واحد للوسطية المعاصرة، ممثلا فى محاولات الفن الروائى للبحث عن شكل عربى أصيل، يعكس بصمات التاريخ. ولم يستطع هذا الجزء أن يمضى طويلا مع بقية الظواهر الأخرى، شعورية وسلوكية، فردية واجتماعية وأدب ولغة ومنهج، كما كان الحال مع الوسطية العربية فى تاريخها القديم - لم يستطع هذا الجزء أن يمضى طويلا مع تطبيقات الوسطية المعاصرة، لأنها لم تتحقق بعد فى واقع يتناول مختلف الظواهر، ولا زالت أملا تتطلع إليه جهود المصلحين.

وهو الهادى إلى سواء السبيل.

د. عبد الحميد إبراهيم

تمهيد أول
أصول التاريخ العربي

١

فى صفر الخير سنة ١٢١٦هـ (١٨٠١م)، يذكر الجبرتى[١] أن الناس فتحوا الجامع الأزهر، وشرعوا فى تنظيفه وكنسه، ابتهاجا باليوم الذى أخذ الفرنسيون فيه يجلون عن مصر، «وكان يوما مشهودا، وموسما وبهجة وعيدا، عمت المسلمين فيه المسرات، ونزلت فى قلوب الكافرين الحسرات، ودقت البشائر، وقرت النواظر»[٢].

٢

وكان الجبرتى قد ذكر من قبل أن الفرنسيس بعد مقتل كليبر، زاد ارتيابهم فى الأزهر الشريف، وشرعوا فى حفر ما به من أماكن، بحجة التفتيش على السلاح، فاضطر علماؤه إلى اقفاله «وتسمير أبوابه من كل الجهات»[٣].

٣

إذن حين يفرح الناس يضيئون الأزهر ويكنسونه، وحين يغتمون يقفلون الأزهر ويسمرونه. إن الأزهر ليس مجرد مكان للعبادة، بل هو رمز للروح المصرية، حالة آمالها وآلامها.

هذا من ناحية.

٤

ومن الناحية الثانية فإن الأزهر الشريف لم يكن مجرد مكان يؤمه أهل القاهرة فقط، يتدارسون فيه مذاهب الفقه وعلوم الكلام، ويلتقون بطلابهم من أهل مصر، بل كان

---

(١) هو عبد الرحمن بن حسن الجبرتى (١١٦٧ - ١٨٢٢م). ولد فى القاهرة، وتعلم فى الأزهر الشريف، وجعله نابليون من كتبة الديوان وولى افتاء الحنفية فى عهد محمد على.

(٢) عجائب الآثار ٢/ ٤٨١.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٢٢١.

منارة تشع إلى جميع المنطقة، وتتناثر حول صحنه أروقة للشامى والمغربى والسودانى والتكريتى، ويؤمه طلاب من جميع الجهات، ثم يعودون إلى مواطنهم فى العراق والشام والمغرب وباكستان وجميع أرجاء آسيا وأفريقيا، يحملون رسالة الدين، ويتحمسون لمبادىء العقيدة.

٥

نحن إذن أمام حقيقتين لا يستطيع أن يتجاهلهما باحث للتاريخ العربى:

١ - روح الدين هو الذى يحرك المنطقة، والدين هنا ليس شيئا مخدرا، أو أفيونا للشعوب، بل هو يمثل المقاومة والتحفز ضد الدخيل، ويدفع الجماهير إلى التضحية بكل شىء، فإما الشهادة وإما الانتصار.

٢ - إن المنطقة تصدر عن روح واحدة، وتخضع لتاريخ مشترك، يصيب مصر مثلا شىء، فتحرك جميع المنطقة، وكأنها الجسد الواحد ممتدا فى الحجاز واليمن وبغداد ودمشق وتونس.

ولعلنا نحتاج إلى شىء من التفصيل والتوثيق.

٦

بعثت الحملة الفرنسية الحس القومى فى نفوس المصريين، كما يلاحظ ذلك المؤرخ عبد الرحمن الرافعى فى الجزء الأول من كتابه «تاريخ الحركة القومية»، ولكن الملاحظ لهذا التاريخ فى كتابات الرافعى أيضا يجد أن هذا الحس القومى قد اختلط بحس دينى، وأن العقيدة هى التى كانت وراء ثورات المصريين ضد الفرنسيين ثم الانجليز.

وهى حقيقة واضحة يقول عنها أحد الفرنسيين «كانت الدعوة إلى الثورة تختلط علنا بأذان المؤذنين، يدعون إلى الله وإلى الثورة على المآذن صباح مساء، فبلغ تهيج النفوس أشده، حتى تكفى حادثة واحدة أن تضرم بركان الهياج القومى»[1].

ومن هنا تحول الأزهر إلى قلعة للنضال، إليه يلجأ المصريون، وبداخله تتكون اللجان الثورية، ومنه تنطلق الروح المشتعلة التى تلهب الفتيل فى كل مكان. وهى حقيقة سجلتها وقائع الحملة الفرنسية والتى تقول «أما المعسكر العام للثائرين فكان الجامع الكبير

---

(١) تاريخ الحركة القومية ١ / ٢٧٥.

المسمى بالأزهر، ذلك المسجد الجميل الذى طارت شهرته فى أنحاء المشرق، وقد أقام الثائرون المتاريس على نوافذ الشوارع المفضية إليه، فأصبح من المستحيل أن تقتحمه المدفعية أو الجنود المشاة»[1].

إنَّ الرافعى[2] حين أراد أن يؤرخ للحركة القومية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ركز على دور الأزهر أثناء الحملة الفرنسية، والحملات الانجليزية، وثورة سنة ١٩١٩، إن التاريخ للأزهر هنا هو تاريخ للحركة القومية التى اختلطت بالحس الدينى، إنه يلخص كل ذلك فيقول «فالأزهر إذن كان مركز الثورة فى أواخر القرن الثامن عشر، وقد شغل هذا المركز بعد أكثر من مائة عام، فإن الأزهر خلال سنة ١٩١٩م كان فى فترة من الزمن المعسكر العام للثورة القومية، التى قامت فى مصر عقب انتهاء الحرب العالمية (الأولى) والتاريخ يعيد نفسه»[3].

ومن هنا نجد الحس الدينى يتوارى وراء كتابات الجبرتى، ويصبح هو المحرك لأحداث تاريخه، إن كتابه «عجائب الآثار» يشبه ملحمة للصراع بين الخير والشر، أو قل هو الصراع بين المسلمين الذين تحركهم النخوة الدينية، وبين الكفار الذين يسيئون إلى النخوة الدينية، وهنا نراه فى كتابه ينتصر لقوة الخير ممثلة فى علماء الدين، إنه ينهى أحداث كل سنة بالترجمة للعلماء، وخاصة من استشهد بيد الفرنسيس، ويذكر مؤلفاتهم وتلاميذهم، ويذكر الخسارة الفادحة فى فقدهم، ويترحم عليهم، ويدعو لهم برضوان الله «ومات العلامة الفاضل الفقيه الشيخ أحمد بن إبراهيم الشرقاوى الشافعى الأزهرى، قرأ على والده وتفقه وأنجب، ولم يزل ملازما لدروسه حتى توفى والده فتصدر للتدريس فى محله، واجتمعت عليه طلبة أبيه وغيرهم، ولازم مكانه بالأزهر طول النهار يملى ويقيد ويفتى على مذهبه، ويأتى إليه الفلاحون من جيزة بلاده بقضاياهم وخصوماتهم وأنكحتهم، فيقضى بينهم، ويكتب لهم الفتاوى فى الدعاوى التى يحتاجون فيها إلى المرافعة عند القاضى، وربما زجر المعاند منهم وضربه وشتمه، ويستمعون لقوله ويمتثلون لأحكامه، وربما أتوه بهدايا ودراهم، واشتهر ذكره، وكان جسيما عظيم اللحية. فصيح اللسان، ولم يزل

---

(١) المرجع السابق ١ / ٢٨٢.

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد اللطيف الرافعى (١٣٠٦ - ١٣٨٦هـ = ١٨٨٩ - ١٩٦٦م)، محام، مولده ووفاته بالقاهرة، من رجال الحزب الوطنى، الذى أسسه مصطفى كامل.

(٣) المرجع السابق ١ / ٢٧٦.

على حالة حتى اتهم فى فتنة الفرنسيس المتقدمة، ومات مع من قتل بيد الفرنساوية، ولم يعلم له قبر»[١].

٧

يبدأ المؤرخ اليمنى لطف الله حجاف حديثه عن الحملة الفرنسية على مصر فيقول: «وفيها وردت الأخبار بدخول الفرانسة، جعل الله ديارهم دارسه، وغيرهم من الأفرنج الأبالسه، ديار مصر طهرها الله من الدنس فاستولوا عليها، ومدوا أيدى الكفر إليها، وأظهروا بها الفساد، وعاثوا وتسلطوا على من بها من المسلمين، ولاثوا كل ذلك بضرب من الخداع، والمكر والحيل والأطماع»[٢].

ويمضى لطف الله حجاف فيتحدث عن وقع الحملة الفرنسية على نفوس العرب، إنهم يحسون أنها تهديد لديار المسلمين، ويقوم فى البلد الحرام محمد المغربى الجيلانى، يدعو إلى الجهاد، ويجتمع عليه المتطوعة، ويلقى إليه الرجال والنساء بالأموال ويخرج فى أكثر من أربعة آلاف نحو صعيد مصر، ويلتقى بالكفرة، حتى يستشهد فى سبيل الله، ويدفن فى أرض مصر، رمزا لتلك الروح الواحدة التى تسرى فى أرجاء المنطقة.

والقصة نفسها تتكرر عند الجبرتى، إنه يرصد تلك الروح التى شاعت فى المنطقة ضد الحملة الفرنسية، ويتحدث أيضا عن هذا المجاهد ويسميه الكيلانى، ويذكر أنه مغربى الأصل، كان مجاورا بمكة والمدينة والطائف، وسافر إلى الصعيد مجاهدا فى سبيل الله يقاتل الفرنسيس الكفرة[٣].

ويتحدث الجبرتى أيضا عن مغربى آخر، ادعى المهدية، وحث الناس على الجهاد فى سبيل الله، ومقاتلة الفرنسيس، فاجتمع عليه أهل البحيرة، وحضروا إلى دمنهور، وقاتلوا من بها من الفرنسيين[٤].

٨

وتأتى قصة «سليمان الحلبى» فتعكس هذا الروح العام الذى يسرى فى كل المنطقة، إنه أصلا من الشام ومن حلب بالذات، كان طالب علم فى الأزهر تلقى علومه من مشايخ ينتمون بحكم الولادة إلى أماكن متعددة، منهم الغزى وغيره، ولكن هذا لا يهم، فالجميع

(١) تاريخ الحركة القومية ٢ / ٢٧٧.
(٢) نصوص يمنية ص ٨٧.
(٣) انظر: عجائب الآثار ٢ / ٢٥٠.
(٤) انظر، المرجع السابق ٢ / ٢٧٤.

مجاورون، وفى صحن الأزهر وتحت أعمدته تختفى الجنسيات، فقط هناك عقيدة واحدة ينتمون إليها، المصرى والمغربى والغزى فى ذلك سواء، تعلم الحلبى داخل الأزهر أن الجهاد فريضة، ورتل آيات القرآن الكريم تدعو إلى الاستشهاد، فتربص بكليبر قائد الحملة الفرنسية، وقتله تقربا إلى الله.

دار معه فى قاعة المحكمة الحوار الآتى:

«سئل عن ملته فجاوب أنه من ملة محمد، وأنه كان سابقا سكن ثلاث سنين فى مصر، وثلاث سنين أخرى فى مكة والمدينة.

وسئل عن معارفة فى مدينة مصر، فجاوب أنه لم يعرف أحداً، وأكثر قعاده فى الجامع الأزهر، وجملة ناس تعرفه وأكثرهم يشهدون فى مشيه الطيب»[1].

ارتاب الفرنسيون فى الأزهر وادركوا المحرك الأساسى وراء ظواهر الأحداث، وأخذوا يفتشون عن العلماء، واعتقلوا الشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الجامع الأزهر، والشيخ أحمد العريش قاضى مصر، وحجزوهما حتى منتصف الليل.

وانتهت المحاكمة باعدام سليمان الحلبى على الخازوق، وقطع رءوس ثلاثة من مشايخه فى الأزهر، ينتمون إلى اقليم غزة، وهم محمد الغزى وعبد الله الغزى وأحمد الغزى.

٩

اغلق الأزهر بعد تلك الحادثة، وساد الذعر فى المدينة، وهاجر كثير من العلماء والأعيان إلى الأقاليم، وتبعتهم الجماهير الغفيرة، حتى اضطرت السلطة الفرنسية لوقف تيار الهجرة، إلى إصدار أمرها بمنع انتقال الناس ورجوع المهاجرين منهم، وانذرت من لم يرجع بعد خمسة عشر يوما بنهب داره.

ويعلق الرافعى على ذلك فيقول «وانقضت تلك الأيام الثلاثة والفزع مخيم على القاهرة، والناس تعتريهم الدهشة من تعاقب الحوادث الرهيبة على المدينة العظيمة التى ظلت السنين الطوال قبل الحملة الفرنسية غارقة فى لجة الهدوء والسكون»[2].

١٠

وتترتب حقيقة ثالثة عقب الحقيقتين السابقتين، فقد ظهرت فى التاريخ العربى فئة،

(١) عجائب الآثار ٢/٣٦٢. (٢) تاريخ الحركة القومية ٢/٢٠٧.

كانوا يسمونها قديما «أهل الحل والعقد»، وكانوا يسمونها خلال القرن التاسع عشر الميلادى «الفئة المستنيرة».

١١

ويخيل لى أن هناك فئات ثلاثا داخل التاريخ العربى: العامة، أهل الحل والعقد، الحاكم.

١٢

ولابد من الضغط على كلمة «فئات» دون طبقات. فالواقع أن تلك الفئات الثلاث بعيدة عن معنى الطبقية بالمفهوم الماركسى التى تقوم على فكرة المصالح المادية وعلى التناقض الطبقى والذى يحل عن طريق الصراع.

إن هذه الفئات الثلاث تخضع لعقيدة دينية، والكل مهيأ لأداء دوره الذى يسر له. إنها مجرد أدوار أو وظائف فى ظل الصورة العامة، وليست هناك حواجز طبقية، فمن السهل أن ينتقل الفرد من فئة إلى فئة، وأن تتغير وظيفته تبعا لدوره الجديد، من السهل أن يتحول رجل من العامة إلى عالم مسموع الكلمة من الجانبين، ومن السهل أيضا أن يتحول إلى حاكم ولو كان أعجميا، فليس هناك تفضيل بين الشعوب والقبائل إلا بالتقوى.

١٣

وحين تعمل هذه الفئات الثلاث فى انسجام تام ينتج الازدهار. ولكن قد يحدث انحراف بصورة ما فينتج الانحطاط.

والانحراف قد يتم بأن تضرب فئة أهل الحل والعقد، وتمنع من أن تمارس دورها، كما حدث من محمد على حين نفى عمر مكرم وأسقط هيبة العلماء.

وقد يتم الانحراف من فئة أهل الحل والعقد نفسها، فتدلس دورها، وتصبح أداة فى يد الطبقة الحاكمة، وتقوم بتخدير العامة، وصرفهم عما فى جوهر الدين من حرية وعداله ومساواة.

وقد حدث هذا فى مراحل كثيرة من التاريخ العربى.

١٤

وربما كانت هذه الأنظومة الثلاثية (عامة، علماء، حكام)، والمستمدة من واقع التجربة التاريخية، هى أصلح الأنظمة، لأنها تقوم على مفهوم وسطى، بين العامة من ناحية، والمستبد العادل - وليس حتما أن يكون عادلاً - من الناحية المقابلة.

وغلبة الأمية فى العالم العربى، وانشغال العامة بضروريات الحياة، وقوة الأجهزة الإعلامية، وسلطة الإعلان التى تعمل على تزييف الوعى - كل هذا وغيره يؤكد صلاحية هذه الأنظومة، ويبرز حتمية وجود فئة مستنيرة بين العامة والحاكم، تتخلص من المشكلات اليومية، وتتفرغ لوظيفتها، وتقوم بدور التوعية لكلا الطرفين، وتساعد على الوصول إلى القرار الصحيح.

١٥

ولكن لابد من الاجتهاد فى مفهوم معنى «أهل الحل والعقد» بحيث يتغير هذا المفهوم بتغير ظروف العصر والبيئة.

فقديما فهم الناس أن فئة الحل والعقد هم العلماء المتفقهون فى العلوم الدينية والشرعية والعربية.

وقد وقع كثير من الحركات الإصلاحية، والتى قامت منذ بداية العصر الحديث وحتى الآن، فى شرك هذا المعنى، فانصرفت إلى علوم الدين، وقامت على أكتاف المتمرسين بالعلوم الشرعية، ولم تهتم بجانب ذلك بأهل الخبرة فى المجالات الأخرى، ولم تتفتح على الإنجازات الحضارية المعاصرة.

لابد إذن أن يتسع مفهوم أهل الحل والعقد، فيشمل أيضا علماء التكنولوجيا، وأهل الخبرة فى مجالات العلوم المختلفة، طبيعة وذرة وسياسة واقتصاد واجتماع ونفس، وغير ذلك ممن تقوم عليهم دعائم الحضارة المعاصرة.

على أن تكون وظيفتهم أكبر من وظيفة المستشارين، إنهم فى النهاية هم أصحاب القرار وصانعوه، والحاكم هو المبلغ عنهم لفئة العامة، والنائب عنهم فى التنفيذ.

١٦

وقد ظلت هذه الأنظومة الثلاثية، مرة فى صورتها الصحية، وأخرى فى صورتها المنحرفة، تعمل إلى أن حلت محلها ما يسمونه مجالس الشورى أو المجالس النيابية أو مجلس الشعب. وهى مجالس مستمدة من الديمقراطية الغربية، منذ أن فكر اسماعيل باشا أن يجعل مصر قطعة من أوربا.

إن هذه المجالس تغلب فئة العامة، أو الشعب، أو الجماهير أو الطبقة السفلى، أو الطبقة الدنيا، أو طبقة العمال، لقد أصبحت كلمة «طبقة» تتردد مع هذا المفهوم، وأصبحت هذه الطبقة، أو ينبغى أن تكون، هى صانعة القرار، فى مقابل فئة العلماء وفئة الحكام.

ولكن ظلت هذه الأنظمة الغربية متعثرة فى العالم العربى، وتوقفت عن أن تؤدى دورها، الذى أدته فى العالم الأوربى، وتحولت إلى مجرد شكلية للمباهاة بالديمقراطية والعصرية.

١٧

وربما كانت فئة «أهل الحل والعقد» وفى صورتها الصحية، هى أقوى محور فى الأنظومة الثلاثية، إنها تستمد سلطتها من مصدر دينى، فلا سلطة للشعب، ولا سلطة للحاكم، ولكن السلطة للدستور الدينى.

فباسم الدين توجه فئة العامة وتدفعهم إلى واجباتهم، وباسم الدين أيضا تراقب فئة الحكام، وتمنع انحرافهم عن الأصول الرئيسية، وتجتهد لهم فى المسائل الفرعية.

١٨

ولكن المؤرخين العرب - أو الكثير منهم - ركزوا على فئة الحكام دون بقية الفئات، فأخذوا يستعرضون انجازاتهم، وينسبون العصور إليهم، فهذا عصر معاوية، أو عبدالملك بن مروان، أو هارون الرشيد، أو المأمون، أو الحاكم بأمرالله، أو صلاح الدين الأيوبى، أو بيبرس، أو محمد على.

ومن هنا تغير مفهوم الازدهار والانحطاط عند هؤلاء المؤرخين، فعصر الازدهار هو

العصر الذى يحقق فيه الحاكم انجازاته العسكرية أو السياسية أو الشخصية، أو حتى العلمية التى تتم بتوجيه منه.

أما عصر الانحطاط، فهو العصر الذى لا يحقق فيه الحاكم أو نائبه شيئا، وكل ذلك بغض النظر عن الاقتراب أو الابتعاد من الأنظومة الثلاثية، ومن أهم محور فيها، فلم تعد حركات العامة يؤبه لها، ولم تعد انجازات أهل الحل والعقد ذات بال يذكر، أو ربما يذكر عرضا خلال الحديث عن عظمة الحاكم وتفتحه وسعة صدره.

١٩ .

سبق أن ذكرت (رقم/١٣) أن عصر الازدهار - بمفهومه الصحيح - هو الذى يتحقق فيه الانسجام بين الفئات الثلاث. وأن عصر الانحطاط هو الذى يحدث فيه انحراف فى تشكيل الأنظومة، وخاصة فى فئة «أهل الحل والعقد».

وأضيف الآن أن عصر الانحطاط لا يعنى التشكيك فى الأنظومة، ولكن يعنى توقفها إلى حين، تترقب الظروف لكى تبرز من جديد، إنها تظل كامنة كما يقول المناطقة.

إن الأنظومة (أو النظرية) لا تموت على أى حال، إنها موجودة دائما. وقد يتحقق هذا الوجود بالفعل فيحدث ما يسمى عصر الازدهار، وقد يكون هذا الوجود بالقوة فيحدث ما يسمى عصر الانحطاط.

إن الأنظومة تظل حتى فى عصر الانحطاط كامنة فى بطون الكتب، وفى أروقة المساجد، وفى أدمغة العلماء، وفى أفئدة العامة. انها تترقب، وتتحين الفرص، لكى تبرز وتطل برأسها من جديد.

٢٠

إنّ خلاصة معنى الازدهار بمنطق تلك الأنظومة، هو حدوث الانسجام بين الفئات الثلاث، والتأكيد على دور العلماء، ثم تحقيق كل ذلك فى واقع فعلى، يشمل شتى ظواهر المجتمع، ما يجرى فوق السطح وما يجرى تحته، دون التركيز عما يجرى فوق السطح فقط (فئة الحكام) من مباهاة شخصية، أو استعراضات شكلية.

وخلاصة معنى الانحطاط:

هو أن يتوقف هذا الانسجام، وأن تكف الأنظومة عن العطاء، ولكنها لا تموت بل تظل كامنة تترقب.

٢١

سقطت بغداد سنة ٦٥٦هـ (١٢٥٨م)، وقال المؤرخون إن العالم العربى قد دخل فى مرحلة الانحطاط. وان هذه المرحلة قد امتدت إلى ما يزيد عن خمسة قرون، حتى جاءت الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨ م وقالوا: حينئذ بدأ عصر النهضة، أو البعث، أو العصر الحديث.

ولكن لم يمض على سقوط بغداد خمسة أعوام، إلا وولد ابن تيمية سنة ٦٦١هـ (١٢٦٢م) ودعا إلى الجهاد والاجتهاد.

ولم تخمد دعوته، حملها تلاميذه من بعده وخاصة ابن قيم الجوزية، وظلت السلسلة متصلة الحلقات، وقامت على أساسها الحركات الإصلاحية والدينية المعاصرة، بدءا من الوهابية والشوكانى، ومرورا بالسنوسية والمهدية ومحمد عبده، وحتى الحركات المتطرفة وإن أساءت فهمه.

إنَّ النظرية لم تمت طيلة تلك القرون الطويلة، بل ظلت تعمل مع سقوط بغداد وعقبه، ومنذ ابن تيمية وبعده، وأخذت تتشكل فى شخصيات وحركات وإصلاحات، وتتحين الفرصة لكى تبرز من جديد، وتصبح حقيقة واقعية، ومحققة فى مختلف ظواهر المجتمع، فوق السطح وتحته، كما تحققت من قبل، وأوجدت ما يسمى عصر الازدهار الحقيقى.

وإنَّ مجىء الحملة الفرنسية إلى مصر لا يسمى نهضة أو بعثا أو عصرا حديثا، إن النهضة، أو بدايتها إن أردنا الدقة، يجب أن نلتمسها فى ثورات العامة ضد تلك الحملة، وفى حركات المقاومة من فئة العلماء، وفى دور الأزهر الشريف، وفى الروح العامة التى شاعت فى المنطقة، والتى استنفرت فريضة الجهاد المقدس.

٢٢

لم يتفطن محمد على لكل هذه الحقائق، فجاءت اصلاحاته ظاهرية، تعبر عن مجد شخصى، وعن طموحات عسكرية.

يقول المؤرخون إن عصر محمد على هو عصر ازدهار، فقد أقام امبراطورية مصرية، وجعل القاهرة تنافس الآستانة، وأنشأ جيشا قويا، وأسطولا عظيما، وشق القنوات والترع، وأقام القناطر والجسور، وقام بعدة غزوات فى الشام والسودان والحجاز والمورة، وجعل من مصر امبراطورية يخشاها العالم الأوربى.

ولكن منطق النظرية يقول عكس ذلك، ويرى عصره عصر انحطاط، فقد عمل فى مسار مخالف للنظرية، أضاع هيبة العلماء، وأوجد بذور ثنائية التعليم.

وحين دفن دفنت معه إمبراطوريته للأبد.

٢٣

وتفطن لكل هذه الحقائق رجل مثل الأفغانى. هو لم يبن امبراطورية، ولم يقم بغزوات، ولكنه دعا إلى إصلاح الدين، ومقاومة التيار الدخيل المتمثل فى الاستعمار.

يقول المؤرخون: فى عصر الأفغانى كان الاستعمار يخيم على المنطقة، ولم يصلح معه جهود الأفغانى، ثم يقولون: وانتهى الأفغانى واستطاع السلطان عبد الحميد أن يحبسه فى قفص من ذهب.

ولكن منطق النظرية يقول عكس ذلك تمامًا، ويرى أن الأفغانى قد وضع بذور ازدهار حقيقية، وإن دعوته قد تلقفتها سلسلة من تلاميذه: محمد عبده، رشيد رضا، سعد زغلول... إلخ.

إنه لم يمت بل لا يزال حيا فى السلسلة الخالدة.

٢٤

ثم جاءت فترة ليست مع ولا ضد، تمثل المرحلة الأولى للإنسانية تهتم بالغرائز والاستهلاك، وتجرى مع تيار الحياة، يدفعها كما يشاء إما إلى شرق وإما إلى غرب، لا تتوقف لتتخذ موقفا، فهذه أشياء لا ترد على البال. لا يهمها أن تكون مع أو ضد، بل يهمها أن تعيش وأن تستهلك وكفى.

٢٥

وخلال هذه المراحل تدور فصول هذا الكتاب حول العناوين الآتية:

١ - النموذج الأوروبى، وتطرف أول.
٢ - النموذج الإسلامى، وتطرف ثان.
٣ - النموذج الاستهلاكى.

ثم يضيف حديثا عن المستقبل تحت عنوانين آخرين هما:

٤ – الزمان والمستقبل.
٥ – المكان والمستقبل.

٢٦

وحين نقول «نحو وسطية معاصرة»، فإننا نعنى فترة الترقب والانتظار، أو ما يسميه المؤرخون عصر الانحطاط. والدراسة حينئذ تركز على الوسطية، وهى فى حالة صراع، لكى تبلور نفسها، وتعبر عن ذاتها، إن الدراسة لن تتوقف عند الأحداث الظاهرية، التى تتم فوق السطح الخارجى، والتى قد توقع اليأس وتدفع البعض إلى الحكم بأن روح الأمة قد ضاع، وبأن عصر الانحطاط لا يزال ممتدا يلقى بظلاله.

ولعل هذه الزاوية من الدراسة تبعث التفاؤل، وتثير الحماسة، بل ربما تعكس عواطف قومية لا يستطيع الباحث إخفاءها، ولا يجد ضرورة لإخفائها، فى عصر يتعمد فيه البعض وعن نية مسبقة إبراز عوامل السلبية والإحباط، حتى تفقد الأمة ثقتها فى نفسها، وحتى تكون سهلة التقليد، سهلة القياد، سهلة الابتلاع.

تمهيد ثان
أصول الوسطية العربية

١

كانت مكة فى عصر ما قبل الإسلام نقطة التقاء، للقوافل التى ترد من اليمن فى رحلة الصيف، والقوافل التى ترد من الشام فى رحلة الشتاء. وكانت القوافل، تحمل فيها تحمل معها، أثارة من حضارة الفرس فى الجنوب، وأثارة من حضارة الروم فى الشمال.

وكانت أيضا محطا للقبائل العربية التى ترد إليها من كل أنحاء الجزيرة العربية تغشى الأسواق، وتتبادل العروض والنقول، وتتناشد الاشعار.

وكان البيت الحرام فى قلب مكة هو المزار الذى تحج إليه كل القبائل، كان يمثل تاريخها منذ أن بناه إبراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام، وانتهاء بقبيلة قريش التى أصبحت تقوم على خدمته، ومرورا بالمحاولات العديدة والمتكررة لإعادة بنائه وإعلاء شأنه.

قد يكون بين القبائل خلاف وقد يكون لكل قبيلة صنمها الخاص، ولكنها جميعا تقدس هذا البيت، وتقدم إليه الهدى والقرابين والشعائر، وتبجل سدنته، وتدافع عنه إن مسه سوء.

فمكة إذن هى عاصمة الجزيرة العربية فكريا ودينيا واقتصاديا، وهى المدينة الوسطى التى تصب فيها الملل والنحل وسائر الأفكار، سواء أتت عن طريق الحضارة الفارسية أو الرومانية. وهى مدينة القوافل - على حد تعبير العقاد - تأخذ أفضل ما فى البادية وأفضل ما فى الحاضرة.

وكانت الجبال تحيط بها من كل جانب، وتهيئ لها عزلة نسبية، تحميها من الانسياح فى الحضارات الأخرى، وتحفظها من عيون المتطفلين، وتتيح لكل تلك الأفكار أن تختمر وتتفاعل فى هدوء، انتظارا لليوم الموعود.

٢

وكان الكثير من تلك الأفكار تمثل تيارات وافدة عبر الجبال، فانتشرت بين العرب عبادة الكواكب والنار والشجر والصابئة وغير ذلك.

كما عرفت مكة فى ذلك الحين الديانتين اليهودية والمسيحية، وكانت الفرس تدعم اليهودية، والروم تدعم المسيحية، وكان الصراع بين تلك الديانتين يعكس الصراع بين القوتين العظميين فى ذلك الحين.

وبعض هذه التيارات كان تتيه على الواقع العربى بتاريخه وثقافته، فكانت اليهود مثلا تتيه على العرب بكتابها المقدس، وبأنبياء بنى اسرائيل وأخبار الكتاب المقدس.

وكان العرب من أجل ذلك يسمون أمة أمية، أى أمة ليس لها كتاب مقدس مثل ما لليهود. وكانت تتطلع إلى أن يكون لهم رسول منهم «يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»[1].

٣

وخلال هذه التيارات، كان هناك تيار الحنفاء. يشق طريقه بصعوبة ولكن بثقة.

فقد كان يمثل الفرع العربى فى ورثه إبراهيم أبى الأنبياء، وينتمى نسب معظمهم إلى أجداد عربية خلال أنساب محفوظة تنتهى بهم إلى إسماعيل جد العرب.

لم يجد الحنفاء أنفسهم فى الوثنية فقد كان لا تشبع طموحهم، ولم يجدوها لا فى اليهودية ولا فى النصرانية، فقد أتت السياسة على جوهرهما، وتحولت اليهودية إلى مجموعة من المحظورات والإصر والإغلال، وضاعت المسيحية فى الجدل الذهنى حول طبيعة المسيح، وما بقى منها فى الجزيرة العربية هو نتف من الأخبار التى تختلط بالاساطير، وتشيع بين عامة أهل الكتاب، وعامة أهل الكتاب فى ذلك الحين، وكما يذكر ابن خلدون[2]، من الأميين الذين لا يحققون فى الأخبار، ولا يفرقون بين التاريخ والأساطير.

ومن ثم أخذ هؤلاء الحنفاء يعبدون الله على دين إبراهيم.

---

(١) سورة الجمعة من الآية ٢. (٢) المقدمة ص ٤٣٩

ولكن دين إبراهيم قد ضاع جوهره فى تلك الفترة، وتحول إلى شكليات تهتم بالختان والطمث والطهارة.

أحس هؤلاء بالحيرة، فاعتزلوا فى بيوتهم يترقبون الفرج.

٤

وكان هناك رجل من أهل مكة، ينتسب إلى تيار الحنفاء، ويعبد الله على دين إبراهيم، ويتحنث فى غار حراء، ويتأمل ما حوله، ويتطلع نحو السماء ينتظر الهداية.

٥

ولم يكن هذا الرجل سوى محمد ﷺ

كان حنفيا وينتسب إلى القبيلة التى تقوم على خدمة البيت، وينتهى نسبه إلى جده إسماعيل من خلال أجداد عرفت عنهم النخوة والشهامة والقدرة على القيادة والتنظيم.

٦

وتأتيه الهداية، وينزل عليه القرآن الكريم، ويصبح العرب أمة، لها كتاب مقدس، ولها رسول منهم، وتستطيع أن تفاخر الآخرين.

٧

وينتسب الإسلام فى نصوص صريحة إلى تيار الحنفاء، ويأخذ هذا الفرع العربى من دين إبراهيم فى التشكل والظهور، فالإسلام هو دين الحنفاء بعد أن تمادى، كما جاء فى لسان العرب[1].

٨

وكانت الطبيعة حول العربى تقدم له الشيئين متجاورين ومتمايزين، فالليل ليل بكل ظلامه وأسراره، والنهار نهار بكل نوره ووضوحه.

وقد انعكس هذا على تركيبة العربى، فكريا وخياليا وعاطفيا.

وجاءت لغته تعكس هذا التفكير، وتواردت ألفاظ الأضداد بكثرة تعبر عن الشىء

---

(١) انظر مادة «حنف».

وما يجاوره، عن الأبيض والأسود مثلا فى لفظة واحدة.

وجاء خياله يعكس قرب العلاقة بين الحسيات والمعنويات، لم يوغل فى الحسيات وحدها ولا فى المعنويات وحدها، بل كان يستنبط إحداهما من الأخرى، ويعتمد فى الغالب على أداة التشبيه، التى تقدم الشيئين معًا دون أن تلغيهما أو تلغى أحدهما، ولم يكن هذا عجزا عن التجريد كما قال ارنست رينان، بل كان تعبيرا عن خصوصية تضرب بجذور عميقة خلال ظواهر عديدة.

وجاءت عاطفته تعكس هذا التجاور، إن الفارس العربى متمثلا فى عنترة فى معلقته، يرق فى حبه أمام عبلة وكأنه نسمات الأصيل، ويعنف فى حقده على ابنى ضمضم وكأنه قيلولة النهار.

٩

وجاءت الآيات الأولى فى المرحلة المكية تستنفر عبقرية المكان، وتعبر عن الشىء وما يجاوره لا تقف عند وجه واحد فى الأشياء، تتحدث عن الليل والنهار، وعن الظلمة والنور، وعن الشمس والقمر، وأيضا عن المؤمن والكافر.

وتواردت آيات كثيرة، كلها مكية، على معنى واحد، وهو أن الله خلق الأشياء زوجين اثنين:

﴿الذى جعل لكم الأرض مهدا، وسلك لكم فيها سبلا، وأنزل من السماء ماء، فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى﴾(١).

﴿أو لم يروا إلى الأرض، كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾(٢).

﴿خلق السموات بغير عمد ترونها، وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة، وأنزلنا من السماء ماء، فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾(٣).

﴿سبحان الذى خلق الأزواج كلها، مما تنبت الأرض، ومن أنفسهم، ومما لا يعلمون﴾(٤).

﴿والذى خلق الأزواج كلها، وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون﴾(٥).

---

(١) سورة طه ٥٣.
(٢) سورة الشعراء ٧.
(٣) سورة لقمان ١٠.
(٤) سورة يس ٣٦.
(٥) سورة الزخرف ١٢.

﴿والأرض مددناها، وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾[٦].
﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين، لعلكم تذكرون﴾[٧].

١٠

القرآن الكريم إذن انتسب - ومنذ البداية - إلى تاريخ المنطقة، وأيضا إلى موقعها، أعلن أنه امتداد لتيار الحنفاء من ناحية، وأخذت آياته تلفت النظر إلى «الزوجية» فى الظواهر الطبيعية من ناحية ثانية.

وكل هذا يعنى فى عمومه بداية تبلور الشخصية العربية، من خلال الانطلاق من زمانها ومكانها، أى من تاريخها وموقعها.

١١

نقطة البداية إذن كانت الانتماء إلى تاريخ المنطقة.
وهى بداية صحيحة، ولكنها وحدها لا تكفى.

لو اقتصر الأمر على ذلك لا نساح تاريخ الإسلام داخل المنطقة، وأصبح نسخة مماثلة للتيارات الأخرى.

كان لابد إذن من عنصر «الإضافة» أيضا إلى تاريخ المنطقة كان لابد من الخصوصية التى تميزه.

١٢

وبدأت تلك الإضافة تتجسد فى مرحلة تالية، هى مرحلة المدينة.

هاجر النبى ﷺ إلى المدينة، وأصبح له موقع تنطلق منه الدعوة، ومجتمع يحرص على هذا الموقع. لم يعد يخشى بطش المشركين، ولا غدر المنافقين.

وأخذ يقلب وجهه فى السماء بحثا عن قبلة جديدة. كانت القبلة فى المرحلة المكية نحو بيت المقدس، كما كان اليهود يفعلون، وجاءه الوحى وهو فى المدينة بأن يولى وجهه شطر المسجد الحرام، مزار العرب وموطن تقديسهم.

وفى ظل هذا السياق نزلت - وفى أول سورة بالمدينة - آية الوسطية. ﴿وكذلك

---

(٦) ق ٧. (٧) الذاريات ٤٩.

جعلناكم أمة وسطا﴾[1] ولم يكن الأمر أمر قبلة، فأينما تولوا فثم وجه الله، ولم يكن اغتمام اليهود لذلك شكليا، بل كان كل ذلك يعنى أمرا جوهريا وهو بداية تشكل الوسطية الإسلامية داخل التيار العام للمنطقة.

١٣

كان مجتمع المدينة إذن هو أول مجتمع وسطى فى ظل الإسلام، وكان تركيبه الفكرى كالآتى:

انتساب إلى تاريخ المنطقة بوجه عام من خلال الانتماء إلى البيت السامى ممثلا فى إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم فى الأنبياء.

ثم انتساب إلى الحنفاء بوجه خاص، ممن يعتبرون امتدادا لدعوة إسماعيل ويشكلون الفرع العربى داخل هذا البيت السامى.

ثم استنفار لروح المكان، من خلال تأمل ظواهر الطبيعة، التى تقدم الشيئين متجاورين ومتمايزين.

ثم اضافة خصوصية إلى كل هذا هى الوسطية الإسلامية.

وبذلك يتجاور العام والخاص داخل هذا المجتمع، فلا ينفكان، كما لا ينفك الليل عن النهار، ولا النور عن الظلام.

١٤

ومنذ ذلك الحين. أصبحت الوسطية عربية من جهة، وإسلامية من الجهة الأخرى، وحق لها أن تسمى الوسطية العربية الإسلامية.

وأصبحت الصفتان متلازمتين - كوجهى العملة الواحدة - لا تنفكان إلا من باب الجدل العقيم. الوسطية عربية لأنها تنتمى تاريخا وموقعا إلى عرب ما قبل الإسلام، وهى أيضا إسلامية لأنها بفضل الإسلام تحولت إلى تاريخ مميز، فإذا قلنا «الوسطية العربية» اختصارا، فهى تعنى «والإسلامية» أيضا، فالصفتان لا تنفكان.

---

(١) سورة البقرة ١٤٣.

١٥

كان عرب ما قبل الإسلام يعيشون الحالتين معًا، ولكن بإفراط.

فكانوا أهل جاهلية، وهي تسمية إسلامية، تعني الحمق والغضب الشديد، وكانت «حمية الجاهلية» - كما يسميها القرآن الكريم - تعصف بكل شيء ساعة سخط، أو تجود بكل شيء ساعة رضا.

كان ينقصهم ذلك الضابط الذى يتحكم فى الأهواء، ويسير المجتمع نحو الغايات.

١٦

وأخذ الإسلام يهذب تراث المنطقة ويضيف إليه ذلك الضابط.

انصر أخاك ظالما أو مظلوما.

ذلك هو مثال جاهلى يمثل تراث المنطقة قبل الإسلام.

ومنه يبدأ النبى صلى الله عليه وسلم، ولكن بعد أن يهذبه ويضيف إليه عنصر الضبط.

حقا انصر أخاك ظالما أو مظلوما.

ولكن ليس بمعنى أن تنطلق مع مشاعرك، وتنصر رجل قبيلتك، حتى لو كان ظالما.

ولكن بمعنى أن تأخذ بيديه، وتجعله يتحكم فى أهوائه، وتمنعه من ظلمه، الذى سيطيح به فى النهاية وبمجتمعه أيضا.

١٧

وتلك هى إضافة الوسطية الإسلامية.

لا بأس من النظر إلى الشيئين متجاورين.

ذلك هو عطاء الطبيعة.

ولكن الطبيعة لو تركت وشأنها، فقد تودى إلى حمية الجاهلية وهنا يتدخل الإنسان، فيوجه الطبيعة، ويحد من افراطها، ويضيف إليها عنصر العدل.

وعنصر العدل يعنى الموازنة بين الشيئين، فلا يطغى أحدهما على الآخر.

وذلك هو المعنى الذى أضافته الوسطية فى أول سورة نزلت بالمدينة، فالوسط هو العدل كما نسب ابن جرير الطبرى ذلك إلى أهل التأويل.

١٨

ولكن الأمر ليس بمثل هذه السهولة، ليس هو مجرد حبر يراق على الورق، فتحل القضية.

قد يكون الأمر سهلا ومجرد كلام، إذا كنا بصدد معادلة عقلية، أو قضية شكلية.

ولكن الأمر لا يبدو سهلا، إذا كان المطلوب ذلك «العدل» - أو التوازن - داخل الحياة.

الوسطية الإسلامية ليست امتدادا لوسطية أرسطو، التى تحل الإشكال بمهارة وعقلية، تتاح لكبار الفلاسفة، ويتيهون بها على غمار الناس.

الوسطية تنتمى إلى تراث المنطقة الدينى، والذى لا يقف عند مرحلة التفكير فحسب. فكل تفكير يؤدى إلى عمل، وكل قضية تمتحن بوجودها الخارجى وذلك هو التحدى الكبير الذى يواجه الوسطية العربية الإسلامية.

أنت مطالب بأن تعيش فى الحياة.
وأنت مطالب بأن تنظر إلى الحياة فى وجهيها المختلفين.
وأنت مطالب فوق كل ذلك بأن تعادل بين هذين الشيئين. لو كان الأمر أمر تفكير لانتهت المشكلة، بعدة معادلات شكلية، تريح الفيلسوف، وتجعله يتنحى إلى صومعته ساكن النفس.

ولكن الأمر أمر حياة، وأمر موقف داخل تلك الحياة.

ان السكون إلى جنة العقل وحده لا يكفى، قد يجلب الراحة لصاحبه، وقد يجعله يبدو ساكنا غير مضطرب كما يقول أرسطو. تماما كتلك التماثيل الاغريقية، تبدو هادئة ساكنة، قد فرغت لتوها من مشكلات العالم، وأن لها أن تستريح فى سكون سرمدى.

ولكن الأمر هو أمر حياة بالدرجة الأولى.
وأنت داخل هذه الحياة عرضة للشىء وما يضاده، عرضة للترغيب من ناحية، وعرضة للترهيب من الناحية الأخرى.

وهنا لن يعيش المرء مرتاحا، هو دائما فى حركة، وقلبه - وللاسم دلالته - فى تقلب

«بين لمة الملك ولمة الشيطان، هذا يغويه، وهذا يهديه»[1] كما قال الغزالى، وهو يشرح الحديث الشريف «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن».

وهنا نجد عنصر الحركة يفرض نفسه على الوسطية العربية الإسلامية هى ليست سكونا وتأملاً ومعادلات عقلية. هى إضطراب فى الحياة، وتعرض للغواية والهداية، تجعل صاحبها «يتقلب فى اليوم أربعين مرة» كما قال الجنيد، لأنه عرضة للمعارضات والواردات التى «توجب تقلب الصادق بحسب اختلافها وتنوعها»[2] كما قال ابن قيم الجوزية وهو يشرح كلام الجنيد.

وهنا الصعوبة كما قلت.
أنت عرضة للواردات.
وقلبك بين أصبعين من أصابع الرحمن.
وقد يجذبك ملك من ناحية، فيأتى شيطان ويجذبك إلى الناحية الأخرى.

وأنت مطالب فوق كل ذلك بأن تستنفر كل قواك الإنسانية، وأن تعى كل هذه الملابسات، ثم توجهها متوازنة، لا يطغى فيها جانب على جانب.

١٩

وذلك هو الصراط المستقيم كما يسميه القرآن الكريم، وذلك هو الموقف الحرج الصعب، والذى هو أرق من الشعر، وأحد من السيف، كما يقال فى وصف الصراط المستقيم.

وكل ذلك حقيقى، ولا يقال رغبة فى وضع العقبات، أو تخويفا من الطريق. ولكن يقال رغبة فى طلب العون من قوة عليا.

أنت لا تترك لعقلك وحدك.
فقد يودى بك إلى غرور، فتعمى عن وعورة الطريق.
أو يودى بك إلى عزلة، تتمتع فيها بسكون سرمدى كالتماثيل الاغريقية.

وهذه القوة الأخرى لا تصادر قرارك، ولا تنوب عنك فى تحمل المسئولية، ولا تجعلك كريشة فى مهب الريح.

---

(١) جواهر القرآن ص٢٩.

(٢) مدارج السالكين ١٥٢/٢.

هى تؤنس وحدتك، وتجعلك تعى ضعفك، وتعى أيضا وعورة الطريق.

هى لا تطلب منك أن تتراجع فى منتصف الطريق.
بل احزم أمرك، وتوكل على الله، وخذ الأسباب، ودع النتائج على الله.

قدرك أن تعيش هذه الأشياء، فتلك هى طبيعة الحياة.
وقدرك أن توجه هذه الأشياء، وان تمنحها أسماءها ووجودها، فهذا هو دور الإنسان.

وقدرك هذا قد خلقه الله، فلا مفر.
انها الاستماتة حتى النهاية، وهى استماتة تعى وعورة الطريق، وتعى ضرورة السير على هذا الطريق.

وهنا النفس الطويل الذى يواصل ويواصل، ولا يتراجع.

٢٠

الوسطية هنا تطل من جديد، بين دور الإنسان وهيمنة القوة العليا.
وبين هاتين القوتين المتعاونتين - وليستا المتضادتين - تكون النتيجة نوعا من السكينة، تختلف عن السكون اختلاف الضد للضد.

السكون هو ضد الحركة.
أما السكينة فهى انغماس فى الحركة، وانتظار اللطف من صاحب الحركة.

هى وسطية أيضا فى تحليلها الأخير.
ليست اندفاعا فى الحركة، كحمية الجاهلية.
وأيضا ليست دفعا للحركة، كسكون الفلاسفة.
هى حركة + توكل = سكينة.
هى احساس بالقلق، ومحاولة للتغلب على القلق.
هى ليست كالتماثيل الاغريقية، تقبع على ذاتها فى صمت سرمدى.

هى كتلك الألفات فى الخطوط العربية، تتواثب هنا وهناك فى حركة من تلسعة النيران، ومن يريد فى الوقت نفسه أن يطفئ هذه النيران.

٢١

تلك هى الوسطية العربية فى خطوطها العريضة، وهى خطوط مرنة واسعة، تتواءم مع الحياة فى كل عصر ومصر، أو بتعبير القدماء صالحة لكل زمان ومكان.

ولم تكن هذه الخطوط مجرد كلمات تحفظ، أو مراسيم تؤدى، بل كانت حياة يمارسها كل عربى، أيا كانت عقيدته.

وكتبت لها الاستمرارية، من خلال رجال يظهرون بين الحين والحين فيجددونها، ومن خلال جمهور يعيشها بقلبه وان لم يدركها بعقله.

لا انفصال فيها بين الفكر والعمل.

ويبقى السؤال عن الفكر وحده، أو عن العمل وحده، هو نوع من الجدل العقيم، لم يرد إلى أذهان الصحابة، لأنهم كانوا مشغولين بالعمل عن الجدل.

انه سؤال عقيم، كما السؤال عن الفرخة والبيضة.

وهو نوع من الأسئلة لا يتطلب إجابة، بقدر ما يتطلب المناورة، وقد أدرك أبو سعيد السيرافى خطورة هذا الجدل، فقال للفلاسفة «وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلا، وتستذلوا عزيزا»[1].

٢٢

ودخلت الوسطية العربية التاريخ، وهى تملك المنهج.

كانت نظرتها لا تكتفى بالداخل، ولكن تطل على الخارج أيضا، ولا تقف عند الذات ولكن تفكر فى الآخر أيضا.

وكانت تهدف من خلال منهجها إلى تكوين موقف.

لا تكتفى بملاحظة الشيئين فحسب، ولكن تتجاوز الملاحظة إلى اتخاذ الموقف الثالث.

وتحاورت مع حضارات عصرها، وخرجت من كل ذلك بموقف مميز، تمثل فيما يسمونه بالحضارة العربية الإسلامية.

ولم تكن الحضارة العربية الإسلامية هى مجرد توفيق بين حضارات مختلفة، أو مجرد جسر يربط حضارة بأخرى. بل كانت موقفا مميزا، من خلال تفسير خاص للتاريخ، ثم انعكاس هذا التفسير على ظواهر الكون والحياة والإنسان.

ففى ظل تلك الحضارة تشكلت فنون وآداب وأخلاق وعقائد ولغة ومناهج. كانت كلها تحمل بصمة الحضارة العربية، وفى الوقت نفسه تغنى الحضارة العربية. ومن خلال هذا الدفع – ولا أقول الصراع – بين المذهب والتطبيق، استمرت الحضارة العربية تؤدى دورها.

---

(١) الامتاع والمؤانسة ١/ ١٥٣.

وطالما أصبحت حضارة اختفت ثنائية المحلية والعالمية، وأصبح السؤال عن أسبقية أحدهما، نوعا من الثنائيات التى تطفو فوق السطح فى ظل الجدل والفراغ.

لم تعرف الحضارة العربية هذه الثنائيات وهى قوية، ولكن عرفتها بعد أن تسلل إليها الضعف.

٢٣

ولسنا الآن فى متابعة أسباب هذا الضعف، ولكن النتيجة الحتمية كانت هى انحسار المذهب عن واقع الحياة.

وطالت القرون على هذا المذهب وهو هامد يترقب، والناس غافلون لا يحسون أنهم افتقدوا الكثير.

الحكام يندفعون نحو السلطة.

والعلماء يكتفون بالحواشى والمتون، ويستغرقون فى الشكليات بعيدا عن الجوهر.

والعامة يكتفون من الدين بالطقوس اليومية، واحتفالات الختان والموالد.

كان الناس يعيشون فى جنة الغفلة، ويخيل إليهم أنهم أفضل الأمم، حتى جاءهم التنبيه من الخارج.

٢٤

وكان هذا التهديد ممثلا -بصورة واضحة- فى الحملة الفرنسية على مصر.

وبدأت العيون تتفتح، وبدأ الناس يدركون الحقيقة كما هى، وأظل لهم ضعفهم رهيبا لا يقبل المواربة.

وهنا الفارق فى نقطة الاتصال.

اتصال الحضارة العربية القديمة بحضارة عصرها، ثم اتصال العرب فى العصر الحديث مع الحضارة الغربية.

خرج العرب الأوائل من الصحراء وهم أقوياء، يملكون الدليل، ويحاولون التطبيق، وتعاملوا مع الحضارات الأخرى وهم أقوياء، فامتصوا منها الصالح، وحولوه إلى جزء منهم، ثم كان لهم الموقف الأخير والمميز.

أما عرب اليوم فقد فتحوا عيونهم، والعدو يداهمهم فى عقر دارهم، وقد ضاع منهم الدليل أوكاد.

وكانت الدهشة منهم أولا ازاء قوة الآخر، ثم تحولت الدهشة إلى نبرة اعجاب مستترة، ثم إلى مجاهرة بقوة الآخر، فمحاولة للتقليد، وأخيرا إلى رأى للتخلى عن التراث.

٢٥

وتحركت أجهزة المناعة داخل المجتمع العربى، وقام فريق آخر يدعو إلى التمسك بمنهج الأوائل، والحرص على التراث، ومقاومة التيار الغربى، الذى يمثل استعمارا خارجيا، يهدد طريق السلف.

٢٦

وتصبح القصة منذ ذلك الحين، صراعا بين ما سميته بالنموذج الأوروبى، وبين ما سميته بالنموذج الإسلامى.

ولم يكن الصراع صحيا يؤدى إلى الموقف الثالث، بل كان صراعا بين قوتين غير متكافئتين، احداهما تريد أن تبتلع، والأخرى تقاوم ذلك الابتلاع.

وكانت النتيجة الحتمية أن تطرف النموذجان.

تطرف أول، رأى أن الحضارة العربية تحمل عناصر سقوطها، ومن المحتم هجرها، والبحث عن قوة أخرى بديلة.

تطرف ثان، رأى أن الحضارة الأوروبية كفر والحاد، ومن المحتم أيضا هجر هذا الكفر، وإقامة حد الردة على مرتكبه.

٢٧

وبين هذين التطرفين علت موجة حادة من المادية، أنتجت ما سميته بالنموذج الاستهلاكى، وهو نموذج مشغول عن الفكر بمتابعة أحدث ما تنتجه الحضارة الغربية من أطعمة وزينة وعطور وثياب، وغير ذلك مما يرضى الغرائز الأولية عند الإنسان.

٢٨

ولن نقف عند تطرف أول، ولا عند تطرف ثان، فكلاهما أفراط عن الحد الوسطى.

ولن نقف أيضا عند النموذج الاستهلاكى، فهو مثل «الوثنية» فى العصور القديمة، لا تمثل فكرًا يتجاوز الواقع المادى.

ولكننا نود أن نشير إلى أن الطريق يبدأ من بعث الوسطية وإذا كانت الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، قد تحدثت عن:

١ - النموذج الأوروبى.
٢ - النموذج الإسلامى.
٣ - النموذج الإستهلاكى.

فإن الفصلين الأخيرين يتحدثان عن مستقبل الوسطية، تحت عنوان:
٤ - الزمان والمستقبل.
٥ - المكان والمستقبل.

والحديث عن المستقبل هو كل ما يستطيعه كتاب «نحو وسطية معاصرة». فهو لا يمكنه أن يتحدث عن ماض قريب لهذه الوسطية، ولا عن حاضر أكيد. هى لم تتبلور بعد فى كيان محدد، ولا زالت شيئا هلاميا يختلط بالتلفيقية والتوفيقية والازدواجية والعضامية، وغير ذلك من ألفاظ تتوارد دون تحديد، وتأتى نتيجة فترة الانحطاط، التى انحسرت فيها الوسطية عن الواقع، إلى أروقة المساجد، وخزائن الكتب، وأدمغة العلماء، وأفئدة العامة، وتركت انحرافات الوسطية تعبث فى الظلام كالهوام.

فى نهاية فصل التاريخ من الكتاب الأول، كانت المعادلات التى تفرض نفسها كالآتى:

تجاور + واقعية - نفاق = ؟
طبيعة + فطرة - فصام = ؟
تـوقع + توكل - تواكل = ؟

وكان الرمز الحى لكل هذه المعادلات كالآتى:
عنترة + عمر - الحجاج = ؟

إن كل هذا يعنى أن هناك ثلاث مراحل مرت بها الوسطية العربية:

مرحلة عنترة، وهى مرحلة عطاء المكان فى مسودته الأولى، والتى تحققت فيها صفات التجاور والطبيعة والتوقع.

مرحلة عمر، وهى مرحلة عطاء التاريخ بعد أن أسقط على المكان، فتحولت صفاته إلى واقعية وفطرة وتوكل.

وأخيرا مرحلة الحجاج التى تحولت فيها الصفات الإيجابية إلى صفات سلبية فأصبحت نفاقا وفصامًا وتواكلا.

كانت الوسطية الإسلامية التى أعلنت فى مرحلة المدينة أسعد حظا، كان المكان قبلها فطريا لم يشوه، وتشكلت عبقرية المكان فى مجموعة من الصفات، نفخ فيها الإسلام ووضعها فى مهابّ التاريخ فازدهرت.

ثم انحرفت تلك الصفات بسبب نموذج الحجاج وتراكمت عليها الأحداث، فازدادت سلبية على مدى فترة طويلة.

التاريخ لا يعرف المحاباة.. ولا يعرف الشفقة أيضا.
إن كنت قويا جعل صفاتك تزدهر وتنمو.
وإن كنت ضعيفا حول الصفات ضدك، تعمل على هدمك.

وانتهى هذا الإرث الطويل إلى عصرنا الحديث فجعل مسئولية الوسطية المعاصرة تبدو أكثر حرجا.

هى لا تجد أمامها نفوسا بريئة فتضعها فى مهاب التاريخ.

وهى لا تستطيع أن تعيد مرحلة البراءة فى التاريخ، فالتاريخ لا يعيد نفسه، ومن الصعب أن نخلق مرحلة جديدة شبيهة بعصور ما قبل الإسلام، إن التاريخ إذا بدأ استمر، وعلى الإنسان أن يتحمل مسئوليته، وهو وحده، وبعون من الله، يستطيع أن يجعل التاريخ لصالحه أو يجعله لضده، أما أن يوقفه أو يعيده إلى الوراء، فهذا ضد طبيعة الأشياء.

وتمادت الأحداث، وانتهى هذا الإرث الطويل إلى عصرنا الحديث، وأصبح نموذج الحجاج هو الذى يسيطر، فى البيت، فى المدرسة، فى الوظيفة، فى السياسة، فى كل شىء.

وطال العهد بهذا النموذج، حتى خيل للناس أنه هو النموذج الحقيقى، وإنه هو الذى ينبغى أن يسيطر، وإنه أخيرا هو القدوة، لم يحللوا أحداث التاريخ فيدركوا أنه انحراف عن الحقيقة وتشويه للبراءة الأولى.

وأصبحت رسالة الوسطية المعاصرة مزدوجة، الخلاص أولا من هذا الإرث الطويل، ممثلا فى نموذج الحجاج، ثم بعث الشخصية العربية ثانيا من جديد.

٣٠

تشكل خلال التاريخ القصير لعصر النهضة الحديثة، نوعان يتشابهان من حيث المظهر، مع فكرة الوسطية المعاصرة، وهما:

١ - الوسطية السلفية.

٢ - التوفيقية الحديثة.

أما الوسطية السلفية فهى امتداد لشروح السلف حول وسطية الإسلام فى أفعال العباد، وفى صفات الله، وفى الحكمة الإلهية، وفى نفع الدعاء، وغير ذلك من سرد المظاهر الوسطية، وقد يضيف المعاصرون أنواعا أخرى، كالوسطية بين الفرد والجماعة، أو بين الحرية والمسئولية، ولكنهم على أى حال لا يخرجون عن فكرة التعداد والسرد.

أما التوفيقية الحديثة فقد ظهرت كعنصر تلطيف بين النموذج الأوروبى والنموذج الإسلامى، ومن خلال صيغة تذيب التناقض بينهما.

ولكن الشرق شرق والغرب غرب، ولا يمكن لقاؤهما حتى من خلال صيغة توفيقية تتيح للغالب أن ينتصر، وللمغلوب أن يبرر.

٣١

أما الوسطية المنتظرة فهى شىء غير ذلك.

لن تكون نسخة مكررة من الوسطية السلفية، فطبيعة الأشياء لا تسمح بذلك، والأبناء لا يكونون صورة طبق الأصل من الآباء.

ولن تكون امتدادًا للتوفيقية، فالتوفيقية تخلو من الموقف المميز، وتقع فى دائرة التبرير.

ولكنها ستكون هى، أما ماهى فالمستقبل كفيل بشرح ذلك

والطريق طويل، ولكنه مضمون.

فقط حين يكون المنهج صحيحا.

والمنهج الصحيح، كما علمتنا تجربة الوسطية الإسلامية، يكون كالآتى:

استنفار لتاريخ المنطقة.

استفزاز لروح المكان.

نظرة تتفتح على الآخر، وتجرى وراء الحكمة أنى كانت.

وكل هذا يؤدى فى النهاية إلى موقف ثالث، هو الموقف الوسطى.

وحينئذ تظهر الطبعة الجديدة للوسطية العربية، هى الطبعة المعاصرة، وتكون أيضا امتدادا للطبعة الإسلامية، مع إضافات وشروح تقتضيها الظروف.

وحينئذ تتخذ الوسطية اسما طويلا هو: الوسطية العربية الإسلامية المعاصرة، أو باختصار هى «الوسطية العربية»، باعتبارها الأصل الذى تتشكل منه الطبعات المختلفة.

إن الطبعات مهما تعددت تتواصل، ويمتد بعضها اثر بعض فى تيار متلاحق يشكل فى النهاية ما يسمى بالحضارة العربية الإسلامية.



الفصل الأول

النموذج الأوروبى
وتطرف أول

الجبرتى

١

يخيل لى أن الحضارات كالأفراد قد تصل إلى مرحلة الغرور، فترضى عن نفسها وتستهين بغيرها، ويكون ذلك بداية النقصان.

٢

وقد بلغت الحضارة العربية أوجها، وانتصرت على غيرها، وامتصت الحضارات الأخرى، ثم أحست بالتفوق والرضا عن النفس، وأنها فوق العجم والإفرنج.

٣

ويعبر عن ذلك الشعور الجبرتى حين يتحدث عن أول لقاء بين الحملة الفرنسية وأمراء المماليك «فلم يهتموا بشىء من ذلك ولم يكترثوا به، اعتمادا على قوتهم، وزعمهم أنه إذا جاءت الإفرنج لا يقفون فى مقابلتهم وأنهم يدوسونهم بخيولهم»[1].

٤

ويحشد الجبرتى بأسلوب ساخر مظاهر الاستعداد لهذا اللقاء، فقد خرج مشايخ فقراء الأحمدية والرفاعية والسعدية وغيرهم من الطوائف وأرباب الأشاير، وكذلك أطفال المكاتب «يذكرون الاسم اللطيف وغيره من الأسماء» «وضج العامة والغوغاء من الرعية وأخلاط الناس بالصياح ورفع الأصوات بقولهم: يا رب ويا لطيف ويا رجال الله وبحق ذلك، وكأنهم يقاتلون ويحاربون بصياحهم وجلبتهم، فكان العقلاء من الناس يصرخون

---

(١) عجائب الآثار ٢/١٨٠.

عليهم، ويأمرونهم بترك ذلك، ويقولون لهم: إن الرسول - ﷺ - والصحابة والمجاهدين إنما كانوا يقاتلون بالسيف والحراب وضرب الرقاب، لا برفع الأصوات والصراخ والنباح، فلا يستمعون ولا يرجعون عما هم فيه، ومن يقرأ ومن يسمع»[1].

٥

وكانت سنة الله أن من لم يقرأ ومن لم يسمع ومن لم يتعظ أن تدور عليه الدائرة، ولن تجد لسنة الله تبديلا، فقد انتصر الفرنسيون وهزم المماليك.

٦

وذهبت السكرة وجاءت الصحوة، ورأى العرب نوعا جديدًا من الحضارة، كانوا يظنون العلم والحضارة وقفا عليهم، وإذا بهم يجدون الإفرنج الكفرة يستعرضون أمامهم أنواعا مختلفة من العلوم.

يذكر الجبرتى أن الفرنسيين أودعوا معارفهم فى الدور والخزائن، وحثوا الناس على الاطلاع عليها، ويستعرض نماذج لذلك من فلك وطبيعة ورسوم وهيئة وتصاوير وحساب ونقوشات، ويتصفح بعض الكتب، ويتحدث عن التجارب العلمية التى أجريت أمامه، ويحس بالدهشة إزاء كل ذلك ويقول «ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة، ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا»[2].

٧

وتضع تلك الفترة البذور الأولى لتقليد الأوربيين، فقد اندفع كثير من الأحداث والنساء إلى التبرج ومحاكاة الفرنسيين فى زيهم ونطقهم، ويعدد الجبرتى الكثير من ذلك وهو يستعرض نتائج الحملة الفرنسية، ثم يقول «ويتجاوبون بمحاكاة ألفاظ الفرنساوية فى غنائهم وتقليد كلامهم شىء كثير»[3].

٨

ولكن المجتمع استطاع أن يحاصر تلك الحالات، وأن يقف منها موقفا حازما، وقد يكون فى بعض الأحيان قاسيا.

---

(١) المرجع السابق ١٨٨/٢.
(٢) المرجع السابق ٢٣٦/٢.
(٣) المرجع السابق ٤٣٧/١.

إن تلك الحالات لم تصل إلى حد الظاهرة، إنها حالات قليلة، ويعتبرها المجتمع شذوذا وخروجًا على العرف، يجب أن يقاوم.

إن ابنة الشيخ البكرى كما يذكر الجبرتى، كانت ممن تبرج مع الفرنسيين، فطلبها الوزير «وأحضروها ووالدها، فسألوها عما كانت تفعله، فقالت إنى تبت من ذلك، فقالوا لوالدها ما تقول أنت؟ فقال إنى برىء منها، فكسروا رقبتها»[1].

وفى ذلك اليوم كسروا رقبة أربع من أشباهها.

٩

ولكن هناك بذورا تتخفى تحت السطح، وتتحين الفرصة، لكى تطل برأسها من جديد، إن قتل امرأة أو إلقاء موعظة، قد يحل مشكلة فرد، ولكنه لن يوقف التيار.

إن التيار لا يقابل إلا بتيار آخر، ولا يوقفه إلا ما هو أقوى منه.

١٠

ويبدو أن رجلا غير عربى، هو محمد على، قد فطن لتلك البذور، التى غرستها الحملة الفرنسية، وطمع أن يتعهدها، وأن يبرزها للنور.

ويحدثنا الجبرتى[2] أن محمد على كان يراسل الإنجليز ويختلى بهم، ويدور بينهم كلام فى وقت كانت الأمة فيه مشغولة جمعاء، عامة وعلماء، بصد حملة سنة ١٢٢٢هـ (١٨٠٧م) الإنجليزية على مصر.

وقد تطلع هذا الرجل إلى النموذج الأوربى، وطمع أن يجعل من مصر امبراطورية كبيرة على غرار الامبراطوريات الأوربية، فاستقدم الخبراء من فرنسا وانجلترا، وأنشأ المدارس والمراكز والمصانع على الغرار الأوروبى، وأرسل البعثات العلمية لكى تنقل من الغرب العلوم والصناعة والفنون.

وكان رفاعة رافع الطهطاوى فى إحدى تلك البعثات.

١١

وعلى الرغم من أن النظرية لم تكن محققة تماما فى عصر ما قبل الحملة الفرنسية، إلا أنها كانت لا تزال تتمسك بمظهرها وتحاول أن تتحين الفرص لكى تتحقق بالفعل،

---

(١) المرجع السابق ٢/٤٨٦. (٢) المرجع السابق ٣/٢١٥.

وكان نفوذ العلماء لا يزال سائدا، فهم أهل الحل والعقد، يرجع إليهم العامة فى أمورهم، ويصغون لتوجيهاتهم، ويلعبون دور الواسطة بينهم وبين أهل الحكم والسلطة.

١٢

وأدرك نابليون بفطنته هذه القوة، وكان أول منشور يلقيه باللغة العربية بعد نزوله الإسكندرية، يبدى فيه احترامه لتلك الفئة، وتقديسه للقرآن الكريم والشعائر الإسلامية، وأنه ما جاء مصر إلا لكى يخلصها من عسف الأتراك الظالمين.

ثم قرب إليه العلماء، وأنشأ لهم الدواوين، ونظم لهم الرواتب، واستمع إلى مشورتهم.

١٣

ولكن الحيلة لم تنطل على العلماء، وأدركوا أنهم ازاء دخيل كافر، وأخذوا يقاومونه بمختلف الوسائل.

يناقش الجبرتى منشور نابليون، ويبين ما فيه من تهافت وكذب، فيقول مثلا: «قوله (وإننى أكثر من المماليك أعبد الله إلى آخره)، لا شك أن هذا خبل فى العقل، وغلو فى الجهل، أى عبادة؟ فضلا عن كثرتها، مع كفر غطى على فؤاده، وحجبه عن الوصول إلى طريق رشاده».

١٤

ولم تقف المقاومة عند حد المناقشة النظرية، بل تعدته إلى الممارسة العملية، إذ دعا العلماء إلى الجهاد، وقادوا ثورات العامة المتعددة ضد الفرنسيين واتخذوا من الأزهر قلعة للنضال، على منبره يخطبون، ومن أروقته يوزعون الأسلحة، وفى صحنه يستثيرون العامة، ويحضون طلبتهم على الثأر والجهاد المقدس، بل وقتل الدخيل.

١٥

ويلخص كل ذلك نابليون فيقول مخاطبا العلماء:
«اننا لما حضرنا إلى بلدكم هذه، نظرنا أن أهل العلم هم أعقل الناس، والناس بهم يقتدون، ولأمرهم يمتثلون، ثم إنكم أظهرتم لنا المحبة والمودة، وصدقنا ظاهر حالكم، فاصطفيناكم وميزناكم على غيركم، وأخذناكم لتدبير الأمور وصلاح الجمهور، فرتبنا لكم الديوان، وغمرناكم بالإحسان، وخفضنا لكم جناح الطاعة، وجعلناكم مسموعين القول،

مقبولين الشفاعة، وأوهمتمونا أن الرعية لكم ينقادون، ولأمركم ونهيكم يرجعون، فلما حضر العثملى فرحتم لقدومهم، وقمتم لنصرتهم وثبت عند ذلك نفاقكم لنا»[1].

١٦

وكان محمد على يترقب الأحداث ويتحين الفرص، وقد أدرك بذكائه العملى نفوذ العلماء، والتقط اسم عمر مكرم الذى كان يتردد على الألسنة أثناء مقاومة الحملة الفرنسية، وتظاهر بالتقوى والورع والعدالة، ولعب بتلك الورقة الرابحة، والتف حوله العلماء، ودعوا العامة إلى مناصرته بالنفس والنفيس، حتى استطاع أن ينتصر على خصومه، وأن يلجىء السلطان إلى إصدار «فرمان» بتولية محمد على ولاية مصر «حيث رضى بذلك العلماء والرعية»[2] كما جاء في الفرمان.

١٧

والتف العلماء بإخلاص حول محمد على، فهو رجل مسلم ويتظاهر بالعدل، وكل ذلك ينبىء بأن عصرا جديدا يمكن أن يتم، وأن النظرية يمكن أن تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وأن الانظومة الثلاثية يمكن أن تتحقق، ويبدأ عصر الازدهار، ويبدأ التاريخ العربى فى نهضة جديدة، وبطريقة صحيحة وطبيعية، تتطور من خلال التراث، ثم تصعد فوق التراث وبالتراث نفسه.

وقد استثمر ذلك محمد على لإرساء حكمه، وأصغى له العلماء، وقاموا بدور الوساطة بينه وبين العامة، يحثونهم على دفع الضرائب، ويدعونهم إلى طاعة ولى الأمر.

١٨

حقا، كان محمد على ذكيا وطموحا وعمليا، ولكنه لم يكن من أصحاب النظريات، ولا صانعى العقائد.

هو لم يكن عربيا، ولم يتفهم مسيرة التاريخ العربى، ولم يعمل من خلال التراث ومن أجل التراث، ولم يبن الجديد على القديم.

كان جنديا تركيا، يملؤه الطموح ويدفعه حب الجاه والسلطة إلى التغيير، واستغل

---

(١) المرجع السابق ٣٤٥/٢.
(٢) عجائب الآثار ٦٠/٣.

ذكاءه فى توجيه الظروف لمصلحته، كان يهمه بالدرجة الأولى أن يرضى غروره الشخصى.

١٩

وقد أحس محمد على أن العلماء – وبنوع خاص عمر مكرم – يمكن أن يقفوا أمام طموحه، فعمل على التخلص منهم، ووجه الضربة القاصمة إلى صلب الأنظومة الثلاثية، فتحول أهل الحل والعقد إلى مشايخ الوقت كما يتهكم الجبرتى فى أكثر من موضع[١].

٢٠

كان محمد على يدرك قوة عمر مكرم، ومدى تأثيره على العامة والخاصة، كان السيد يقوم بدوره كعنصر فعال فى الأنظومة الثلاثية (تمهيد أول)، يوجه العامة، وينصح الخاصة، وكان الناس يتحلقون حوله لإخلاصه فى أداء دوره.

وأحس محمد على بخطورة السيد عمر مكرم، وأنه سيتحول إلى عقبة أمام طموحه الشخصى، الذى لا تحده نصيحة ولا دستور، ومن هنا عمل على التخلص منه، ويشير الجبرتى إلى كل هذه الاعتبارات، فيقول:

«وأخذ الباشا يدبر فى تفريق جمعهم، وخذلان السيد عمر لما فى نفسه منه، من عدم إنفاذ أغراضه، ومعارضته له فى غالب الأمور، ويخشى صولته، ويعلم أن الرعية والعامة تحت أمره، إن شاء جمعهم، وإن شاء فرقهم، وهو الذى قام بنصره وساعده وأعانه، وجمع الخاصة والعامة حتى ملكه الإقليم، ويرى أنه إن شاء فعل بنقيض ذلك»[٢].

٢١

وأخذ محمد على يثير روح التنافس والتحاسد بين العلماء، حتى انقلب الكثير منهم ضد السيد عمر مكرم، وأخذوا ينمقون فيه «العرضحالات» – على حد تعبير الجبرتى – يعددون مثالبه، ويسردون أخطاءه، وأخذوا ينقمون عليه كبرياءه، واعتزازه بعلمه، يعبر

---

(١) عجائب الآثار ٣/٢٧٣ وأيضا ٣/٤٧٨.
(٢) المرجع السابق ٣/٢٦٦.

عن ذلك الشيخ المهدى، فيقول عن السيد عمر مكرم أمام الباشا «هو ليس إلا بنا، وإن خلا عنا، فلا يسوى بشيء»[1].

٢٢

وانتهز الباشا الفرصة ونفذ غرضه، فنفى عمر مكرم وأبعده عن منصبه.

وقال عمر مكرم بهدوء وهو يعلق على هذا:

«أما منصب النقابة فإنى راغب عنه وزاهد فيه. وأما النفى فهو غاية مطلوبى، وارتاح من هذه الورطة»[٣].

٢٣

ولم يكن نفى عمر وعزله أمرا هينا.

إن المسألة لا تتعلق بنفى رجل واحد، أو تتعلق بمنصب أو جاه.

إنها هنا ضرب لعنصر فعال فى الأنظومة الثلاثية، وهو عنصر العلماء، الذى كان يؤدى دوره فى توجيه العامة وإرشاد الخاصة، كان يمثل همزة الوصل بين القمة والقاعدة.

فنفى عمر إنما هو رمز لضرب الأنظومة الثلاثية.

ومن هنا نرى الجبرتى يهتم كثيرا بهذه المسألة، ويبين مدى انعكاسها على العامة والخاصة، ويعدها من الأحداث التاريخية التى يستهل بها، إنه يقول:

«واستهل شهر رجب بيوم الأحد سنة ١٢٢٤ هـ، وفيه اجتمع المودعون للسيد عمر... وشيعه الكثير من المتعممين وغيرهم، وهم يتباكون حوله حزنا على فراقه، وكذلك اغتم الناس على سفره وخروجه من مصر، لأنه كان ركنا وملجأ ومقصدا للناس، ولتعصبه على نصرة الحق»[٣].

ويدرك الجبرتى نتائج تلك الضربة، ويلخصها فى عبارة واحدة، مركزة ولكنها دالة، فيقول:

---

(١) المرجع السابق ٢٦٧/٣.

(٢) المرجع السابق ٢٧٠/٣.

(٣) المرجع السابق ٢٧٢/٣.

«ولم تقم بعد خروجه من مصر راية، ولم يزالوا بعده فى انحطاط وانخفاض»[1].

٢٤

أصبيت الأنظومة الثلاثية إذن فى صلبها، وفقد العلماء دورهم داخل هذه الأنظومة، وتحولوا إلى مشايخ الوقت، أى مشايخ يعبرون عن مصالحهم الخاصة، ويجرون وراء متع الدنيا، ويعبر عن ذلك الجبرتى بأسلوب ساخر فيقول:

«وقد زالت هيبتهم ووقارهم فى النفوس، وانهمكوا فى الأمور الدنيوية، والحظوظ النفسانية، والوساوس الشيطانية، ومشاركة الجهال فى المآثم، والمسارعة إلى الولائم والأفراح والمآتم، يتكالبون على الأسمطة كالبهائم، فتراهم فى كل دعوة ذاهبين، وعلى الخوانات راكعين، وللكباب والمحمرات خاطفين، وعلى ما وجب عليهم من النصح تاركين»[2].

٢٥

وقد تزامنت تلك الضربة مع الضربة الأخرى، فعملتا معا على إفساد الأنظومة.

إن محمد على لم يكتف بالقضاء على نفوذ العلماء، ونفى عمر مكرم، وإسقاط هيبة أهل الحل والعقد، بل عمل فى الوقت نفسه، وكما ذكرنا تحت رقم/١٠، على تعهد البذور الأوروبية التى غرستها الحملة الفرنسية، وأنشأ التعليم المدنى على أنقاض التعليم الدينى، وأرسل البعثات المتتالية إلى أوروبا.

وكان يتابع بنفسه أعضاء تلك البعثات، ويحثهم على الاجتهاد والاستزادة من الحضارة، كتب إليهم كتابا فى ٥ ربيع الأول سنة ١٢٤٥ هـ يحمل كل هذه المعانى، ويغريهم بالتحصيل العلمى «فإن أردتم أن تكتسبوا رضاءنا، فكل واحد منكم لا يفوت دقيقة واحدة من غير تحصيل العلوم والفنون»[3].

وكان الطهطاوى كما ذكرنا فى واحدة من تلك البعثات.

---

(١) المرجع السابق ٢٧٥/٣.
(٢) المرجع السابق ٥٠٦/٣.
(٣) عصر محمد على ص ٤١٠.

الطهطاوى

١

ولد الطهطاوى عام ١٨٠١ م (١٢١٦ هـ)، وهو عام انحسار الحملة الفرنسية عن مصر.

وأرسل إلى فرنسا عام ١٨٢٦ م (١٢٤١ هـ) وعمره حينذاك خمسة وعشرون عاما

وحين عاد من فرنسا عام ١٨٣١ (١٢٤٦ هـ)، كان يحمل فى حقائبه الكثير من الكتب والمترجمات والمقالات، ويحمل فى قلبه شعله التغيير، والحماسة الشديدة لاطلاع أهله، على الحضارة الأوروبية.

٢

أدرك الطهطاوى المغزى الحقيقى، الذى كان يستهدفه محمد على وراء البعثات المتتالية إلى أوروبا، وعرف الطهطاوى أن محمد على كان يبغى نقل النموذج الأوروبى، وغرسه فى البيئة المصرية. وقد اشاد الطهطاوى أكثر من مرة بهذا الهدف وذلك خلال كتابه «تخليص الإبريز».

٣

ففى مقدمة هذا الكتاب يشيد الطهطا[illegible] بصنيع محمد على، ويستحسن النموذج الأوروبى، ويوجه الأنظار إليه ويقول [illegible]ذا نظرت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم معروفة تامة لهؤلاء الإفرنج، ناق[illegible] و مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئا فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشىء، و[illegible] تكبر الإنسان عن تعلمه شيئا مات بحسرته، فالحمد الله الذى قيض ولى ال[illegible] عندنا لإنقاذنا من ظلمات جهل هذه الأشياء الموجودة عند غيرنا، وأظن [illegible] من له ذوق سليم وطبع مستقيم يقول كما أقول، وسأذكر بعضها باختصا[illegible] آخر الكتاب إن شاء الله».

٤

وفى خاتمة هذا الكتاب يعيد الثناء على طريقة محمد على، ويرى أنه عن طريق هذه البعثات قد صنع ما لم يصنعه الإسكندر ولا نابليون ولا غيرهما من القادة الذين يؤسسون الدول والممالك.

وهو يشيد فى الخاتمة أيضا بمسيوجومار، الذى نفذ سياسة محمد على وأخلص لها، فيقول «ولا ينبغى لنا أن نختم هذه الرحلة، من غير أن نشكر محاسن من ساعد ولى النعم فى نجاح مقصوده، من ترتيب أمور التلاميذ وتعليمهم بمدينة باريس، محب البلاد المصرية وأهلها الخواجة جومار، فإنه يسعى بهمته ورغبته فى تنفيذ مقصد أفندينا ولى النعم، ويسارع فى المصلحة بلا إنكار، فكأنه من أبناء مصر البارين بها، فهو جدير بأن ينظم فى سلك المحبين للذات الخديوية».

٥

ويتحدث الطهطاوى فى خاتمة كتابه السابق عن ثمار تلك البعثات، ويرى أن محمد على نجح فى تكوين مجموعة من العلماء والفنانين والصناع، يحملون مشعل الحضارة الأوروبية، ولا يقلون فى نبوغهم وتقدمهم عن أقرانهم من أهل باريس، إنه يقول «فقد أرضع حفظه الله تعالى فى تلك الديار بأثداء العلوم أطفالا، حتى صاروا بكمال المعارف رجالا، بل منهم من وصل إلى رتبة أساطين الإفرنج»، ثم يأخذ فى تعداد أسماء هؤلاء، الذين تخصصوا فى مجالات مختلفة، ونافسوا علماء أوروبا.

٦

وبين المقدمة والخاتمة يستعرض لنا الطهطاوى قراءاته التى تكشف عن مصادر ثقافته، فيحدثنا عن قراءاته فى أصول نحو اللغة الفرنسية، وعلم التاريخ، وعلم الحساب والهندسة، وفى علم الجغرافيا بأنواعها، وفى [illegible] الترجمة، وغير ذلك مما يدل على تنوع اهتماماته، وعلى رغبة جادة فى أن يعب من كل [illegible] فى باريس، وكأنه يدخر ذلك لكى يقدمه إلى أهله، ويطلعهم على حضارة أهل الغر[illegible].

٧

ويجيء كتابه محققا لهذه الرغبة عند الطهطاوى، إنه يحرص على ا[illegible]م كل صغيرة وكبيرة عند الفرنسيين، يتحدث عن النظافة والعمارة والشارع والمرأة والر[illegible] المسرح

والسياسة والدين، وغير ذلك من مظاهر للحضارة الغربية، يريد أن يضعها أمام مواطنيه لكى يلتفتوا إلى وجود حضارة أخرى.

ان مجرد استعراض عناوين المقالة الثالثة فقط، كاف فى الدلالة على ذلك (تخطيط باريس - الكلام عن أهل باريس - تدبير الدولة الفرنساوية - عادة سكنى أهل باريس - أغذية أهل باريس - ملابس الفرنسيين - متنزهات مدينة باريس - سياسة صحة الأبدان - اعتناء باريس بالعلوم الطبية - فعل الخير بمدينة باريس - كسب مدينة باريس ومهارتها - دين أهل باريس - تقدم أهل باريس فى العلوم والفنون والصنائع).

٨

وعلماء فرنسا الذين التقى بهم رفاعة الطهطاوى، كانوا يوجهونه بطبيعة الحال نحو النموذج الأوربى، ويحثونه على اطلاع قومه على هذا النموذج، وترغيبهم فيه لكى ينسجوا على منواله.

فتحت عنوان «فى بعض مراسلات بينى وبين بعض من كبار علماء الفرنساوية غير مسيو جومار»، يورد مجموعة من الرسائل المؤرخة، تحوم حول هذا المعنى وتحرص عليه.

يقول له المحب سلوسترى دساسى «أما بعد فإن القطعة التى أكملت المطالعة فيها من كتابك النفيس، وحوادث إقامتك فى باريس، رددتها إليك على يد غلامك، ويصلك صحبها حاشية منى كل ما تقوله فى باب تصريف الفعل فى لغتنا الفرنساوية، فإذا نظرت فيها تبين لك صحة ما نستعمله من صيغة الفعل الماضى، فمن الواجب عليك أن تصنف كتابا يشتمل على نحو اللغة الفرنساوية المتداولة عند أمم أوروبا كلها وفى ممالكها، حتى يهتدى أهل مصر إلى موارد تصانيفنا فى فنون العلوم والصناعات ومسالكها، فإنه يعود لك فى بلادك أعظم الفخر، ويجعلك عند القرون الآتية دائم الذكر»

ويقول له كوسين دى برسوال لى عن كتابه السابق «وقد ظهر لى أن هذا التأليف يستحق كثيرا من المدح، وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالى بلد المؤلف، فإنه أهدى لهم نبذات صحيحه من فنون فرنسا وعوايدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها، ولما رأى وطنه أدنى من بلاد أوروبا فى العلوم البشرية والعلوم النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام، ويدخل عندهم الرغبة فى المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجى والترقى فى صنايع المعايش».

ويقول ذلك غيرهما، ويتحدثون جميعا بنبرة افتخار عن الحضارة الأوروبية، ويحملون الطهطاوى مسئولية الدعوة إلى ذلك، وتخليص قومه من براثن التخلف والجهل.

٩

ويحمل حديث الطهطاوى عن النموذج الأوروبى نبرة إعجاب تتخفى بين السطور، وليس عجبا أن يسمى كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» فكأنه يشير إلى أن ما يقدمه عن باريس، لا يقل قيمة عن سبائك الذهب، وأنه ينبغى الحرص على ذلك واقتنائه.

تشتم تلك النبرة حين استهل مقصده من الكتاب بقوله «المقصد فى مدة السفر من مصر إلى باريس، وما رأيناه من الغرائب فى الطريق، ومدة الإقامة فى هذه المدينة العامرة بسائر العلوم الحكمية والفنون والعدل العجيب، والإنصاف الغريب، الذى يحق أن يكون من باب أولى فى ديار الإسلام وبلاد شريعة النبى ﷺ».

ونشتم هذا خلال الكتاب، كلما رأى الطهطاوى ظاهرة حضارية كالنظافة أو العدل أو النظام، فإنه يبرزها ويشيدها، ويتمنى أن يراها مطبقة فى بلاده، فهى أولى من غيرها بالمظاهر الحضارية، ولها من تاريخها وتراثها ما يرشحها لكل ذلك.

١٠

ويحاول الطهطاوى أن يغرس النموذج الأوروبى فى الواقع المصرى، وأن يثبت شرعيته، وأنه يتفق مع العادات والتقاليد. فهو فى الواقع لا يستحسن من النموذج الأوروبى إلا مالا يخالف الشريعة المحمدية (ص ١٤١). وهو يرى أن البلاد الإسلامية قد برعت فى العلوم الشرعية، وأهملت العلوم الحكمية، وأنها من أجل ذلك احتاجت إلى الغرب لكى تتعلمها منه (ص ١٤٧) فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو فى أهل الشرك (ص ١٤٩) ثم يركز على ضرورة تلك العلوم، والغرب قد قويت شوكته بسبب ازدهار تلك العلوم، ولولا أن الإسلام منصور بقدرة الله لكان كلاشىء (ص ١٤٨).

١١

وينقب الطهطاوى فى التراث ممثلا فى الأزهر الشريف، ويحاول أن يثبت أن شيوخ ذلك الجامع العتيق الممتد فى تاريخ الأمة، كانوا يهتمون بالعلوم المدنية بجانب العلوم الشرعية، وقبل أن تزدهر تلك العلوم فى الحضارة الغربية، وهو يهدف من وراء ذلك إلى

أن يثبت أن هذه العلوم هى علوم إسلامية فى واقع الأمر، ثم نقلها الأجانب إلى لغاتهم.

إن شيوخ الأزهر الشريف من أمثال الشيخ أحمد الدمنهورى، والشيخ الجبرتى، والشيخ عثمان الوردانى الفلكى، والشيخ حسن العطار كانوا يهتمون بدارسة تلك العلوم.

ومن هنا نراه ينقل من مسند الشيخ أحمد الدمنهورى ما يثبت ذلك بالفعل. فهو يذكر الكتب والأساتذة الذين تلقى منهم علوم الحساب والجبر والازياج[1] والتقويم والمزاول وأسباب الأمراض وعلاجها والهيئة السماوية وعلم الاصطرلاب[2] والهندسة والمساحة وعلم الإرتماطيقى وعلوم الحيوانات والنباتات والمعادن وغير ذلك من معارف حكمية كانت شائعة فى عصره.

ويذكر الطهطاوى هنا أسماء العلماء الذين تلقى عنهم الشيخ أحمد الدمنهورى فى الأزهر الشريف، فى محاولة منه لاثبات أن السلسلة متصلة الحلقات، وأنها لا ينبغى أن تتوقف، وهنا يصل إلى هدفه الرئيسى فيخاطب شيوخ الأزهر فى عصره «فلو تشبث من الآن فصاعدا نجباء أهل العلم الأزهريين بالعلوم العصرية التى جددها الخديوى الأكرم بمصر بانفاقه عليها أوفر أموال مملكته، لفازوا بدرجة الكمال، وانتظموا فى سلك الأقدمين من فحول الرجال»[3].

١٢

وأخذت البذرة تنمو، والجهود تؤتى ثمارها.

وتوالت كتب الطهطاوى تقدم المشروع الأوروبى.

وتوالى تلاميذه من بعده يحملون على أكتافهم تفصيلات ذلك المشروع.

١٣

إن الناظر إلى مؤلفات الطهطاوى يدرك أن الرجل مشغول بالدرجة الأولى بوضع صورة الحضارة الأوروبية أمام أعين مواطنيه، وقد تحدثنا فيما سبق (رقم/٧) عن كتابه تلخيص باريس ووقفنا قليلا عند بعض عناوين هذا الكتاب، التى تهتم باستعراض مظاهر الحضارة الأوروبية.

---

(١) كلمة فارسية بمعنى الجداول الفلكية.

(٢) آلة قديمة لقياس ارتفاع الاجرام السماوية.

(٣) الأعمال الكاملة ٥٣٦/١.

وإن الوقوف الآن عند بعض العناوين الآتية لمؤلفاته ومترجماته، يبرهن على أن الرجل يعزف دائما تنويعات مختلفة على لحنه الرئيسى:

* كتاب «قلائد المفاخر فى غريب عوائد الأوائل والأواخر» عربه وهو فى باريس وظهر سنة ١٨٣٣ م.

* وكتاب «التعريبات الشافة لمريد الجغرافية» عربه عن عدة كتب فرنسية، وظهر سنة ١٨٣٨م.

* كتاب مبادئ الهندسة عربه عن لوجندر وظهر سنة ١٨٤٣ م.

* كتاب «مواقع الأفلاك فى وقائع تليماك» عربه عن لافونتين وهو بالخرطوم سنة ١٨٥١ م.

* كتاب «تعريب القانون المدنى الفرنسى» ظهر سنة ١٨٦٦ م.

* كتاب «تعريب قانون التجارة الفرنسى» ظهر سنة ١٨٦٨ م.

١٤

يتحدث الرافعى عن تلاميذ الطهطاوى، الذين تخرجوا من مدرسة الألسن التى أسسها سنة ١٨٣٦ م، وذلك خلال ثلاث طبقات كل طبقة تكمل سابقتها وتواصل المسيرة وينهى الرافعى حديثه بقوله «إن تلاميذ هذه المدرسة قد عربوا نحو ألفى كتاب أو رسالة فى مختلف العلوم والفنون، وان جميع الذين نبغوا فى الترجمة والتعريب على عهد محمد على وإسماعيل هم تلاميذ رفاعه بك أو تلاميذ تلاميذه»[١].

---

(١) عصر محمد على ص ٤٦١.

١

ونجح المشروع، وما كان حلما على صفحات الكتب عند الطهطاوى وتلاميذه أصبح فى عصر إسماعيل حقيقة فعلية، ولم يعد تلخيص باريس مجرد حروف من ذهب يقدمها الطهطاوى، بل أصبح ذلك التلخيص، وبفضل على مبارك، شوارع ومبانى ومدارس وغير ذلك من حقائق واقعية.

٢

يكاد يجمع المؤرخون على أن عصر إسماعيل هو عصر محاكاة النموذج الأوروبى، وقد جد الرجل فى تلك المحاكاة فى مختلف النواحى الحضارية والمدنية، ويطول المقام لو رحنا نعدد مظاهر تلك النواحى، ونكتفى بجزء من شهادة شيخ المؤرخين عبد الرحمن الرافعى، إذ يقول عن الناس فى عصر إسماعيل:

«ففى المسكن شرعوا يبنون البيوت على النظام الأوروبى ويهجرون التخطيط القديم الذى درجوا عليه فى خلال العصور، ولا شك أن التخطيط الإفرنجى ادعى إلى توفير أسباب الصحة والنظافة والراحة والنظام، ولكن إلى جانب هذه المزايا فقد البناء ذلك الطراز العربى الجميل الذى كان يتجلى فى قصور الخاصة، والذى يعد بلا مراء آية فى الفن، فهذه القصور أخذت تتلاشى مع الزمن حتى صار ما بقى منها معدودا من الآثار القديمة، ثم عادت الطبقة الممتازة إلى إحياء الطراز العربى وإدخاله فى قصورها الحديثة.

وهجر المتعلمون ومن حاكاهم من السراة والأعيان الملابس الشرقية، كالجبة والعباءة والعمامة، وارتدوا الطربوش والبدلات الإفرنجية، وتضاءلت الأزياء القديمة وحلت محلها الأزياء الأوروبية، فيما عدا القبعة، فقد استمسك المصريون بالإعراض عنها.

ودخلت العوائد الأوروبية فى أساليب المآكل والولائم، فأخذ الناس يمدون الموائد ويتناولون الطعام على النمط الإفرنجى، ولا مراء فى أن الأساليب الأوروبية فى هذا المجال أرقى وأصح من الأساليب القديمة، ولكنها مع الأسف قد استتبعت محاكاة الإفرنج فى تعاطى المشروبات الروحية، وهذه آفة جاءتنا من أوروبا، وبدأ دخولها مصر على أيدى

الأغنياء والسراة والمتعلمين، ثم سرت إلى الطبقات الجاهلة، فعم منها الفساد، وصارت من شر الآفات التى ابتلى بها المجتمع المصرى وكان منها بريئا»[1].

٣

وكان على مبارك هو[2] المهندس الأول لطموحات إسماعيل، لم يكتف هذا الرجل بالنظريات العلمية، ولا بالحماس المجرد فوق صفحات الكتب، بل ساعدته دراسته الهندسية وطبيعته العملية، على أن يحول الأحلام إلى وقائع، هو لم يلتحق بالأزهر، بل التحق بالتعليم المدنى الذى أنشأه محمد على، ثم سافر فى بعثة إلى فرنسا، وظل بها نحو خمس سنوات.

٤

ألف على مبارك كتابا سماه «علم الدين» يحكى قصة شيخ أزهرى وموقفه من الحضارة الأوروبية، تحول هذا الشيخ فى القسم الثانى من الكتاب إلى تلميذ يسأل مستشرقا عن مظاهر الحضارة الأوروبية، فيجيبه، وجعل هذا الحوار عقل الشيخ يتفتح، ثم يتخلص من جموده كما يهدف الكتاب، ويصبح فى النهاية عصريا، يقبل على الحضارة الأوروبية، ويحضر دار التمثيل، وينظر إلى المسرح بالمنظار.

٥

وقد وجد إسماعيل فى على مبارك ضالته، والتقى طموح الرجلين معا، كان إسماعيل يفكر فى أن تكون مصر قطعة من أوروبا، وكان على مبارك يحول هذا التفكير إلى واقع فعلى، جعل من الكتاتيب مدارس ابتدائية مدنية، وأنشأ دار العلوم، وجعل التعليم المدنى يتفوق على التعليم الأزهرى.

٦

ونجح الأوروبيون فى أن يوقعوا الخديو إسماعيل فى الفخ، وأحكموا الشراك حوله،

---

(١) عصر إسماعيل ٢٩٧/٢.

(٢) ولد سنة ١٢٣٩ هـ (١٨٢٣ م) بقرية برنبال - دكرنس - دقهلية، تعلم فى الكتاب، ثم التحق بالتعليم المدنى، بمدرسة قصر العينى، ثم بمدرسة الهندسة، ثم سافر إلى باريس فى إحدى البعثات ومكث بها نحو خمس سنوات، عهد إليه بادارة التعليم فى عهد الخديوى إسماعيل، وتوفى سنة ١٣١١ هـ (١٨٩٣ م).

وفرضوا الوصاية عليه، أنشأوا صندوق الدين، والرقابة الثنائية على ميزانية مصر، شكلوا لجنة تحقيق تفحص شئون الحكومة المالية والإدارية. وعينوا وزيرين أجنبيين في الوزارة المصرية، لهما حق الإعتراض على قرارات الحكومة، ثم عزلوه.

وانتهى الأمر بكل ذلك إلى الاحتلال الإنجليزى لمصر سنة ١٨٨٢.

طه حسين

١

لم يمض على مجيء الإستعمار إلى مصر سنوات، إلا وولد طه حسين سنة ١٨٨٩ م.

٢

انتهت النزعة التوفيقية، والتى كانت سائدة بين علماء القرن/١٩، انتهت بطبيعة الحال إلى انتصار النموذج الأوربى.

٣

فقد كان علماء القرن التاسع عشر أو معظمهم، يقولون بضرورة الجمع بين الدين والدنيا، أو بعبارة أخرى بين التراث العربى الإسلامى والحضارة الأوربية، وراحو يلتمسون فى نصوص السلف الصالح وفى مواقفهم ما يثبت أنهم لا يقفون ضد تيار التحضر والتمدين، كانوا يبغون بذلك أن يضفوا الشرعية على منجزات الحضارة الأوربية.

٤

وأقول «بطبيعة الحال» لأن تلك التوفيقية كانت تحمل فى تضاعيفها انتصارا للنموذج الأوربى وإن كان متخفيا، وبهرا بالحضارة الأوربية وإن كان متسترا، فقد فهم علماء القرن التاسع عشر من الدنيا أنها دنيا الحضارة الأوربية، ولم يستطيعوا حتى أن يفكروا فى أنه من الممكن أن تكون لهم دنيا هى دنياهم، ومن الممكن أن تكون لهم حضارة جديدة هى حضارتهم، لو اتجه التفكير هذه الوجهة لاتخذت النزعة التوفيقية، اتجاها آخر يجعل هناك نماذج حضارية أخرى، يمكن أن تقف جنبا إلى جنب مع النموذج الأوربى، بل ربما يمكن أن تقدم البديل المناسب لهذا النموذج، ومن هنا تتخذ عبارة «الجمع بين الدين والدنيا» مفهوما آخر، لا يركز بالضرورة على دنيا وحضارة من صنع الغرب.

٥

كانت نزعة التوفيقية تحمل فى طياتها الانتصار للنموذج الأوربى، وتمادت الأمور،

وظهر طه حسين، وما كان متخفيا أصبح ظاهرا، وما كان متسترا أصبح جهارا.

٦

كانت نبرة الإعجاب بالنموذج الأوربى، تتخفى عند الطهطاوى وراء السطور. وكان يخالطها شئٌ من الأمل فى أن ينبعث الماضى، فيحقق ما حققه النموذج الأوروبى، وكان أمله يحوم حول مشايخ الأزهر، الذين اهتموا بما كان يسميه «العلوم الحكمية» وهو يعنى الخبرة بشئون الحياة، ومتابعة المنجزات الحديثة.

٧

ولكن النموذج الأوربى كان قد انتصر، واستقر الاستعمار الإنجليزى فى مصر، وأخذ يبشر بحضارته ومنجزاته المادية والعلمية.

وجاء طه حسين يعكس ظروف تلك اللحظة التاريخية، فلم يعد فى حاجة إلى إخفاء إعجابه بالنموذج الأوربى، ولم يأس على الماضى، ولم يعقد أمله على مشايخ الأزهر الشريف.

وصدر كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» سنة ١٩٣٨، ليكون وثيقة إعلان انتصار النموذج الأوربى، إنه يرى أن دعوة الخديو إسماعيل إلى أن تكون مصر قطعة من أوربا، ليست «فنًا من فنون التمدح، أو لونا من ألوان المفاخرة، وإنما كانت مصر دائما جزءا من أوربا، فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وأنواعها» (ص ٣٥).

٨

ويحشد هذا الكتاب بابتهاج شديد مظاهر انتصار الحضارة الأوربية على المجتمع المصرى فى القرن التاسع عشر. ويرى أنها أصبحت المثل الأعلى لنا فى حياتنا المادية والمعنوية، وعلى قدر حظوظنا من القدرات والاجتهادات يكون قربنا من هذا المثل الذى يظل يغرينا من بعيد ونحن نقترب منه.

ففى حياتنا المادية «نأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يأخذ بها الأوربيون فى غير تردد ولا اضطراب، حياتنا المادية أوربية خالصة فى الطبقات الراقية، وهى فى الطبقات الأخرى تختلف قربا وبعدا عن الحياة الأوربية، باختلاف قدرة الأفراد والجماعات وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد، ومعنى هذا «أن المثل الأعلى للمصرى

فى حياته المادية، إنما هو المثل الأعلى للأوربى فى حياته المادية» (ص ٤٠).

٩

والأمر كذلك فى حياتنا المعنوية «والتعليم عندنا على أى نحو قد أقمنا صروحه ووضعنا مناهجه منذ القرن الماضى، على النحو الأوربى الخالص ما فى ذلك شك ولا نزاع. نحن نكون أبناءنا فى مدارسنا الأولية والثانوية والعالية تكوينا أوربيا لا تشوبه شائبة» (ص ٤٦).

١٠

إن النموذج الأوربى لم يعد قابلا للنقاش عند طه حسين، كما أن الظواهر الأوربية التى تغلبت على حياتنا المادية والمعنوية، لم يعد يفهمها طه حسين مرتبطة بلحظتها التاريخية، ولم يعد ينظر إليها بموضوعية من خلال تراث المنطقة، بل تحولت عنده إلى حقائق فعلية، يمكن أن يبنى عليها نتائج تتخذ مظهر النظرية العلمية، إن النتيجة لكل هذا لا تقبل النقض وهى يجب أن «نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء فى الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره. وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع» (ص ٥٤).

١١

فإذا كان الطهطاوى قد لخص باريس على صفحات الورق، ووضعها بين عينى القارىء يغريه بها.

وإذا كان على مبارك قد حول هذه الصفحات إلى واقع فعلى، يعايشه المواطن المصرى صباح مساء.

فإن طه حسين جاء ليبارك هذا الواقع، وليضفى عليه مسحة شرعية، وليلبسه ثوب النظرية العلمية التى لا تقبل النقض.

١٢

وراح يكسو تلك النظرية المظهر العلمى الذى يعتمد على حقائق التاريخ ومسلمات الجغرافيا.

فالجغرافيا تقدم لنا مصر مرتبطة بموقعها على الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط، في مواجهة دائما مع أوربا التي تقف على الساحل الشمالي.

والتاريخ يتحدث باستمرار، ومنذ عهد الفراعنة عن صلات ثقافية مستمرة بين مصر في الجنوب، والاغريق في الشمال.

١٣

أما صلة مصر بالإسلام فهي صلة طارئة، لا تتعدى في نظريته مجرد الشعور الديني «وإذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوربي، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرده من خصائصه التي جاءته من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصري، أو لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقته، والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط» (ص ٣٢).

١٤

وإذن يجب على الأزهر في ظنه أن يبارك هذا الوضع، وأن يجعل الدين في خدمة النموذج الأوربي، «وليس من الخير أن يكون الأزهر حربا على الحياة الحديثة، فإن هذه الحرب لا تجدى ولا تفيد، وإنما الخير والواجب أن يكون الأزهر ملطفا للحياة الحديثة، مخففا لأثقالها، ملائما بينها وبين ما يأمر الله به من الخير والمعروف، مباعدا بينها وبين ما ينهى الله عنه من الشر والمنكر» (٤٣٦).

١٥

يخيل لي أن هناك تيارين في تاريخ الإنسانية، تيار شرقي يعظم من دور النبي – ﷺ – ويعتمد على الدين. وتيار غربي يعظم من دور الفيلسوف ويعتمد على الفلسفة ويبدو أن بينهما صراعا لا ينتهي، وان الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا كما قال كيبلنج.

ولكن طه حسين يرى أنهما يمكن أن يلتقيا، وأن مقولة كيبلنج هذه غير صادقة (ص ٣٥).

ولكن التقاءهما يأتي في نظريته على حساب التيار الشرقي، إنه يلغيه تماما، ويخلصه من خصوصيته حتى يستطيع أن يندمج في التيار الغربي، ويصبح جزءا منه، فهو يقول «إذن فكل شيء يدل على أنه ليس هناك عقل أوربي يمتاز عن هذا العقل الشرقي، الذي يعيش في مصر وما جاورها من بلاد الشرق والغرب، وإنما هو عقل واحد، تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة، فتؤثر فيه آثارا متباينة متضادة» (ص ٣٨).

١٦

وهذه الفكرة التى تعنى فى النهاية الالتقاء بين الشرق والغرب ولو على حساب الشرق، تتحول عند طه حسين إلى واجب قومى، يدافع عنه بحماسة، ويرى أن يتبناه المصلحون بعد فترة الاستقلال وظهور الديمقراطية فالواجب «أن نمحو من قلوب المصريين أفرادا وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذى يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربى، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومنحوا عقولا غير العقول الأوربية» (٥٠).

١٧

كان يخيل لطه حسين، أنه يستطيع أن يخلص المصريين من الإحساس بالدونية، فيربطهم بالعقل الأوربى المتفوق، فهو لا يختلف عن العقل المصرى، والأوربى لا يتميز عن المصرى، ومن هنا لا يملك حق الافتخار، والإحساس بأنه من طينة أرقى.

١٨

وهو حل فى ظنى يصدر من إحساس قوى بالتبعية فان تمحو ذاتك لكى تصبح صورة من الشخص القوى، إنما هو فى حقيقته امتهان للذات.

وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا التفكير بطه حسين إلى تلك الحقيقة النفسية، وأن ينكر هوية الشرق، وأن يجرده من خصوصيته لكى يضيع فى النموذج الأوربى «وبعد، فهذا الشرق الروحى، ليس هو شرقنا القريب من غير شك، فشرقنا القريب كما رأيت هو مهد هذا العقل الذى يزدهى ويزدهر فى أوربا، وهو مصدر هذه الحضارة الأوربية التى تريد أن تأخذ بأسبابها، وما أعرف أن لهذا الشرق روحا يميزه من أوربا، ويتيح له التفوق عليها» (ص٧٨).

١٩

إن السؤال الذى طرحه طه حسين فى بداية كتابه «أمصر من الشرق أم من الغرب» كان يحمل فى تضاعيفه إحساسا كبيرا بالتبعية، وجاءت إجابته تعكس هذا الإحساس، فمصر ليست من الشرق الأقصى كالصين واليابان، وإنما مصر من الغرب الأوربى.

إنها إجابة تحمل قدرا كبيرا من الاستهانة بالذات، وتلغى ثقافة عريقة فى تاريخ

الإنسانية، وهى ثقافة الشرق الأوسط، إنها تفترض أن المواطن فى تلك المنطقة الشاسعة حتم عليه أن ينحاز إلى أحد الخيارين المطروحين، الشرق الأقصى أو الغرب الأوربى أما أن يقدم ثقافة مميزة، فهذا ما لم يرد على ذهن صاحب السؤال وإلا لطرحه بصيغة أخرى، لا توقع فى شرك إجابة جاهزة.

إن الإجابة عن هذا السؤال المطروح لا تعنى حتمية الإيجاب، أو الانحياز إلى أحد الطرفين، بل قد تكون سلبية، بمعنى أن مصر ليست من الشرق ولا من الغرب، ولكنها من منطقة الشرق الأوسط، من تلك الشجرة المباركة، والتى هى لا شرقية ولا غربية، ولكنها وسطية، تضم الشرق والغرب معا وتتجاوزهما فى أنظومته المميزة، التى تقدم النموذج المتكامل، والذى يمكن أن يعيد الطرفين المتباعدين إلى التصالح والالتقاء على مفهوم جديد.

٢٠

إن هذا معناه بالدرجة الأولى أن الوسطية العربية لا تعرف بأنها مع. أو ضد أى لا تعرف من خلال نموذج خارجى، ولكنها تعرف من داخلها، وليست مشكلتها مع أو ضد، فتلك هى مشكلة الآخر، إن أراد أن تكون معه أو ضده، فهو قراره، أما الوسطية فهى هى.

ليس حتما أن تقاوم التطرف بأن تقع فى تطرف آخر، وليس حتما أن تقاوم التطرف فى استخدام المذاهب الجديدة، بأن تخاصم كل ما هو جديد، أنت لست مع الغرب ولا ضده، وإنما أنت فوق ذلك، تجمع بين الشرق والغرب، أنت اذن وسطى، تحاور كل المذاهب من منطلق القوة، ومن منطلق اختيارك وحدك، ومن منطلق قرارك وحدك.

٢١

أراد طه حسين أن يجرد مصر من واقعها الأصيل، وأن يغترب بها إلى النموذج الأوربى، هو حقا أراد أن يلحقها بمناطق القوة، حتى تشعر بالقوة، وحتى لا تحس بالدونية حين تقارن نفسها بالنموذج الأوربى، فهى أوربية أيضا، ولكنها قوة مجلوبة من خارج، يمنحها صاحبها متى ما شاء، ثم يستردها متى ما تعارضت مع مصالحه، هى قوة تجعل تاريخ مصر العريق، يبدأ من مظاهر التحضر فى القرن التاسع عشر، أماما عدا ذلك فهو تأثيرات طارئة، لا تتعدى المشاعر والعواطف الدينية.

إن الممثل كين فى مسرحية سارتر، كان يمثل دور العظماء والملوك والقادة فى مسرحيات

شكسبير، ولكنه أبدا لن يكون عظيما أو ملكا أو قائدا، وحين اكتشف ذلك فى نفسه، هجر أدوار العظماء وتزوج ابنة البقال، وأراد أن يكون هو.

إن طه حسين يريدنا أن نكون كالممثل كين، ولكن أبدا لن يكون هذا الطريق هو الطريق الصحيح لمعرفة أنفسنا، الطريق الصحيح أن نكون نحن، لا شرق ولا غرب، ولكننا فوق الشرق والغرب، ونجمع بينهما، ونضيف إليهما، فى أنظومة جديدة، هى الوسطية العربية.

٢٢

ومن معطف طه حسين خرج تطرف أول.

١

كان الطهطاوى قد صور النموذج الأوروبى على صفحات كتبه، فى محاولة لدفع القارىء إلى انتقاء أفضل ما فى هذا النموذج مما لا يتعارض مع جوهر الحضارة العربية الإسلامية.

وجاء على مبارك فحول هذه الصفحات إلى واقع فعلى يلتقى به الإنسان العربى فى الشارع والمكتب والمنزل، ويتيح له أن يستخدم تكنولوجيا العصر فى رفاهية الحياة اليومية، دون أن يؤثر هذا على عقائده وحياته الروحية.

وسادت النزعة التوفيقية عند علماء المنطقة العربية فى عصر النهضة الحديثة.

٢

حقا، كانت النزعة التوفيقية كما ذكرنا من قبل، تحمل فى ثناياها انتصارا للنموذج الأوروبى، ولكن هذا القدر لم يرض المتطرفين، وجاء أدونيس فى كتابه «الثابت والمتحول»، فأدان هذه النزعة التوفيقية عند الطهطاوى وعلماء عصر النهضة، ورأى أنها لا تستطيع أن تحل التناقض الأساسى بين الموروث العربى والتراث الغربى (٣/٣٦).

إن التناقض يحل فى ظنه بإزالة الموروث العربى كلية، لأنه يقوم على الثبات والاتباع، وإتاحة الفرصة لعناصر التحول والإبداع لكى تشق طريقها.

وتعريف الثبات عنده بأنه «يقيم الحياة والإنسان والثقافة على مطلق إيمانى لا يتغير، والمطلق نموذج، وكل تمسك بالنموذج يتضمن الحرص على نسيان التراث، وعلى المشاكلة والمماثلة، ونسيان الذات يتضمن بالضرورة نسيان قواها الخلاقة، الخيال والحلم وما يكشفان عنه، ومن يتمسك بالنموذج لا يعنى بما يمكن أن يحدث، بل بما حدث أوتم، وبما يجعل هذا الذى حدث أو تم يستمر ويزداد رسوخا، فالدافع هنا ليس دافعا إلى التقدم فى اتجاه ما يجهله، وإنما هو دافع فى اتجاه ما يعلمه لكى يستعبده، الحركة هنا ارتداد وليست انطلاقا». (١/١١٢).

٤

أما التحول فإنه «يجعل من الإنسان محورا يدور حوله كل شيء، وإنه يجعل من الله نفسه ابداعا إنسانيا، وهكذا يصبح الإنسان هو الغاية، وهو المستقبل الذى يظل آتيا» (١/١١٣).

٥

فالثبات إذن استلاب للانسان، والتحول هو تأكيد على عنصر فعالية الإنسان.

٦

ثم ينتقل من تلك القضية التى تبدو فى ظاهرها مرضيه، إلى قضية أخرى تبدو غريبة، وهى أن الدين إنما يقوم على عنصر الاستلاب، وتحويل الإنسان إلى طفل يتلقى الأوامر والنواهى «يضع الدين بمفهومه الذى ساد سلفيا الآخرة مقابل الدنيا، أو الغيب مقابل الطبيعة، وهو فى ذلك يفصل بين الفكر والواقع، كما يفصل بين النفس والجسم، هناك بدئيا اغتراب مزدوج، الفكر مغترب عن الواقع، والواقع مغترب عن الفكر هناك بدئيا صراع بين طرفين، ليس الخلاص (أو الهلاك) فى وحدتهما، بل الخلاص (أو الهلاك) فى تغلب أحدهما على الآخر، طبيعى اذن أن يكون الموقف الدينى من الدنيا هو أن يشكلها، وأن يعيد تشكيلها وفقا لمقتضى الآخرة، فالواقع موجه قبليا، برؤيا مثالية لا ترى فيه الشيء من حيث إنه موضوع لذاته، وإنما تراه من حيث إنه يلائم هذه الرؤيا أو ينافرها» (١/٦٤).

٧

ولما كانت الحضارة العربية تقوم فى جوهرها على الدين، فهى إذن فى رأيه تقوم على الاستلاب، وتغليب عناصر الثبات.

والنتيجة النهائية أن تلك الحضارة تقف ضد التقدم الحقيقى، فهى إذن يجب أن تزول.

وتلك النتيجة فى رأيه هى الجزء التقويمى فى كتابه، أى العبرة النهائية التى استخلصها من خلال صفحاته «إذا صحت هذه المقدمات الوصفية لبنية الفكر العربى الاتباعى، فإن الجانب التقويمى من النتيجة التى استخلصها، يمكن أن أصوغه كما يلى: بما أن الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى دينى، أعنى إنها ثقافة اتباعية، لا تؤكد

الاتباع وحسب، وإنما ترفض الابداع وتدينه، فإن هذه الثقافة تحول، بهذا الشكل الموروث السائد دون أى تقدم حقيقى. لا يمكن بتعبير آخر كما يبدو لى، أن تنهض الحياة العربية، ويبدع الإنسان العربى، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربى، وتتغير كيفية النظر والفهم التى وجهت هذا الفكر ولا تزال توجهه» (٣٢/١).

٨

الكتاب من أوله إلى آخره يقوم على التنظير والتسويغ والتبرير لعناصر هدم الحضارة العربية الإسلامية، هو بلا مواربه يبارك عناصر هدم الحضارة العربية، ويعتبر تلك العناصر هى عوامل تحول وابداع واستشراف للمستقبل، وكشف عن فعالية الإنسان.

٩

وهو يريد أن يهدم الحضارة العربية من داخلها، وليس من خلال نموذج خارجى، إنه يقول بوضوح «وإذا كان التغير يفترض هدما للبنية التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة خارج التراث العربى، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته» (٣٣/١).

ومن هنا ينتقى من مسيرة التاريخ العربى عناصر الهدم والاضطراب، ويعتبرها تحولا وابداعا، بدءا من فتنة عثمان والتى يسميها ثورة، ومرورا بالقرامطة والزنادقه وأفكار ابن الراوندى والرازى، وانتهاء إلى أصحاب وحدة الوجود.

١٠

إن النية إذن مبيتة، والفكرة مسبقة، وعوامل الحقد تسفر عن نفسها بلا مواربة، إنها تقفز إلى النتائج، وتسبق المقدمات، وتحرف النصوص، وتلويها عن غرضها وتطبق أفكارا ماركسية عن الطبقية والصراع والديكتاتورية والعنف والسلعة ولغة السوق، على الحضارة العربية الإسلامية، والتى لها مسيرتها الخاصة ومفرداتها الخاصة

١١

إن المؤلف يضع الأديان كلها فى سلة واحدة، ثم يخلط بينها وبين الأسطورة التى كان يفسر بها الإنسان الأول مظاهر الطبيعة حوله، ثم يقفز إلى المقولة الماركسية، الدين أفيون الشعوب، أو بعبارة أخرى الدين استلاب للوعى الإنسانى.

١٢

لقد تعمدت فى الفقرة رقم/٦ أن أطيل الاقتباس نسبيا من أدونيس ليرى القارئ بنفسه أن مفهوم أدونيس عن الدين، يختلط بمفهوم الأسطورة والأفكار الغيبية التى سادت فى العصور الوسطى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن وضع الإسلام فى تلك السلة إنما هو تجاهل لمفهوم الإسلام، وتطبيق لأفكار خارجية عنه. إن أدونيس لم يكتشف عنصر الوسطية فى الفكر الإسلامى، ذلك العنصر الذى لا ينظر إلى طرف فى مقابل طرف آخر، أو إلى طرف يلغى وجود طرف آخر، وإنما ينظر إلى الطرفين معا متجاورين وأحيانا متعايشين.

١٣

إن فكرة التوازن التى تمثل جوهر الوسطية العربية الإسلامية، تتنافى تماما مع مفهوم الاستلاب، إنها تقوم أساسا على تجاور الطرفين، لا تتجاهلها معا، ولا تغلب أحدهما على الآخر، إنها ضد فكرة الثنائية التى تضع الشىء فى مقابل الشىء الآخر (الآخرة فى مقابل الدنيا – والغيب فى مقابل الطبيعة – والفكر فى مقابل الواقع – والنفس فى مقابل الجسم – والحرية فى مقابل الضرورة – والفطرة فى مقابل العقل – والذات فى مقابل الموضوع – والفرد فى مقابل الجماعة».

إن الوسطية تراعى الطرفين، لاتدمج أحدهما فى الآخر، ولا تدمجهما معا من أجل نقطة وسطى مستقلة عن الطرفين كما هو الحال عند أرسطو.

ثم تنتقل إلى خطوة أخرى فتقيم «توازنا» بين الطرفين فلا يبغى أحدهما على الآخر، ويبقى كل منهما محتفظا بذاته فى مقابل الآخر، ويعترف فى الوقت نفسه بأحقية الطرف الآخر بأن يحتفظ أيضا بذاته، ويظل الطرفان مشدودين متوترين، لا يفقد أحدهما ذاته، ولا يلجأ أحدهما إلى نفى الآخر بالعنف، هى حالة تحتاج إلى قدر كبير من الوعى الإنسانى، والذى لوغاب أو وقع فى حالة الاستلاب لحظة ولو قصيرة، ضاع التوازن ووقع الإنسان فى هوة التطرف، وانحرف عما يسميه علماء الإسلام الصراط المستقيم، والذى هو أحد من السيف وأرق من الشعره، أو بعبارة أخرى: وقع فيما اسميه انحرافات النظرية (الوسطية)، فى الثنائية المتقابلة والتى كانت تميز فكر العصور الوسطى، أو فى الغاء الثنائية، ومراعاة طرف دون آخر، وقد يكون هذا الطرف هو الله

وحده الذى يحل فى الكون ويحيله إلى صورة منه كما هو الحال عند أصحاب نظرية وحدة الوجود، وقد يكون هذا الطرف هو الإنسان وحده، وقد تحول إلى محور يدور حوله كل شىء، وجعل من الله نفسه ابداعا انسانيا، على حد تعبير أدونيس نفسه.

١٤

ان عنصرية فعالية الإنسان واضح فى الحضارة العربية الإسلامية، وقد وقفنا عنده كثيرا فى الكتابين الأولين[١]، بدءا من حكمة خلق الإنسان لكى يكون خليفة الله فى أرضه، يعمرها ويعطى الأشياء مسمياتها، وانتهاء بتلك الحضارة العربية الإسلامية التى ازدهرت فى مشارق الأرض ومغاربها، على مبادئ بعيدة تماما عن فكرة الاستلاب، التى لا تعمر أرضا ولا تقيم حضارة.

١٥

إن فكرة الثبات والتحول فى نهاية الأمر، هما الغاء للحضارة العربية الإسلامية تماما، وانتصار للنموذج الأوروبى الذى يعلى من قدرات الإنسان، فيجعله وحده هو المتحكم فى الكون، يصنع الأشياء على مثاله، ويتخيل الآلهة على منواله.

(١) راجع: الوسطية العربية:
الكتاب الأول: المذهب
الكتاب الثانى: التطبيق

الفصل الثاني

النموذج الإسلامى
وتطرف ثان

مدرسة الأفغانى

١

«لم تكد تخمد تلك الحركة فى بادئ النظر، حتى خلفتها حركة أخرى، وفتح باب كان مسدودا، وقام قائم بدعوة لها المكانة الأولى فى نفوس المسلمين، دعوة المهدية والمهدى، فإن خمدت هذه، وستخمد، سيعقبها من الحركات فى مستقبل الأيام ما لا يمكن إخمادها، وتعميهم الحيرة، فيعجزون عن تلافيها»[1].

٢

يكاد الأفغانى فى الاقتباس السابق، يضع يده على حقيقة يلاحظها الباحث على مدى التاريخ العربى الإسلامى، فكلما ظهر دخيل فى العالم الإسلامى، وبأية صورة من الصور، وكلما أحس هذا الدخيل بالطمأنينة، وبأن الأمور قد استقرت لصالحه، تنبثق له ودون توقع حركة مقاومة، تنبع من داخل الأمة، وكأنها جهاز المناعة يتحرك عند اللزوم.

سقطت بغداد فظهر ابن تيمية وتلاميذه، جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر فانبعثت الثورات فى صحن الأزهر، وحركات الجهاد فى كل أرجاء الوطن العربى، جاء الإنجليز إلى البلاد، فظهرت حركة عرابى الذى يتحدث عنها الأفغانى فى الاقتباس السابق، ثم تلتها حركة المهدى، وحركات أخرى، اشتدت غطرسة الاستعمار فى بلاد الشرق، فتصدت لها مدرسة جمال الدين الأفغانى.

---

(١) الأعمال الكاملة ص ٤٨٥

٣

ويبدو أن النفوس كانت مهيأة لتلك المدرسة، فقد كانت تستشعر تهديد العنصر الخارجي، وتحس بمحاولاته المستميتة فى فرض نموذجه الخاص به، فقط كانت تنتظر الشرارة، لكى تتحرك وتشتعل.

وكان **الأفغانى هو تلك الشرارة**، التى امتدت فى أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامى، كان الرجل يصنع التلاميذ أينما يحل، ثم يدفعهم ليبثوا أفكاره، خلال أعمدة الصحافة، وأروقة المساجد، وصفحات الكتب، ومنابر الخطابة.

وصنع التلاميذ تلاميذ آخرين وتلاحقت الأجيال.

٤

وخرجت صحيفة «العروة الوثقى»، تحمل فى عددها الأول منهاج تلك المدرسة «ستأتى فى خدمة الشرقيين على ما فى الإمكان من بيان الواجبات، التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت... الخ»[1].

وتمضى العروة الوثقى فى منهاجها، فتحث الشرقيين على التمسك ببعض الأصول التى كان عليها الأسلاف، وتراه شيئا طبيعيا فعلته الدول الأوروبية فى نهضتها، وإنه ليس من الضرورى أن يستعين الشرقى فى بداية نهضته بما توصل إليه الأوروبى فى نهاية نهضته، فالنهضة الأوروبية هى نتيجة طبيعية فى بيئتها، وغرسها عند الشرقيين دون تفهم لتاريخها، قد يجر العجز ويوقع فى التبعية.

٥

وكان محمد عبده هو الرجل الثانى بعد الأفغانى فى العروة الوثقى.

وكان أحمد عرابى وعبد الله النديم والبارودى وسعد زغلول ومحمد رشيد رضا، أنبه تلاميذ تلك المدرسة فى مصر.

وكانت المدرسة المصرية هى أزهى امتدادات الأفغانى فى بلاد الشرق.

وعن تلك المدرسة يقول الأفغانى «مصر أحب بلاد الله إلىّ، وقد تركت لها من الشيخ محمد عبده طودا من العلم الراسخ، وعرمرما من الحكمة والشمم وعلو النعمة، وإنى

---

(١) الأعمال الكاملة للأفغانى ص ٥٣٣.

ليذهب بى العجب، ويأخذ منى كل مأخذ، عندما أرى المصريين فى جمود، وأولى الهمة منهم فى قعود، وكيف لم يتسن إلى الشيخ فى همته ونهضته، وله من تلاميذه مثل سعد زغلول وإخوانه خير أعوان، ولم تتألف منهم إلى اليوم، عصبة حق تصدم باطل الإنجليز»[1].

٦

لم يدع الرجل إلى النزعة التوفيقية، ولم يحاول أن يكسب المظاهر الأوروبية شرعة إسلامية، لم يهمه ذلك، ولم يخدعه الظاهر عن الجوهر، ومن هنا هدته فطرته القيادية السليمة إلى أن يبدأ **من التيار الشرقى الإسلامى العربى**، وترك هذا التيار يقوده حتى نهاية مسيرته، وقد يتفق أثناء مسيرته مع بعض الظواهر الأوروبية، وقد يختلف معها. لا يهم ذلك، ولكن المهم أن «الخصوصية» هى التى توجه مسيرته.

٧

أدرك الرجل أن حضارة الشرق إنما تقوم على **عنصر الدين**، فهو ليس مجرد تيار ثقافى يقوم بدوره مع التيارات الأخرى، إنه عنصر جوهرى فى حضارة الشرق، قامت عليه أصول تلك الحضارة، وتوارثه الناس فى تكوينهم النفسى، والحضارة حين تستثير ذلك التكوين النفسى إنما تزدهر، ولكنها حين تتصادم مع هذا التكوين تنحدر، وهذا هو السبب فى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية قديما، فقد اهتدت إلى ذلك العنصر الجوهرى، وهذا هو السبب أيضا فى تعثر حضارة الشرق حديثا، فهى قامت على التقليد، ولم تقم على استلهام ذلك العنصر.

يتحدث الأفغانى عن علاج الأمة الإسلامية المعاصرة، فيقول «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته، وإرشاد العامة بالمواعظ الوافية، بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نيران الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمة، ولا سبيل لليأس والقنوط، فإن جراثيم الدين متأصلة فى النفوس، بالوراثة من أحقاب طويلة، والنفوس مطمئنة إليه، وفى زواياها أنوار خفية من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة، يسرى نفسها فى جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشئونهم، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم، فلا يعجزهم أن يبلغوا فى سيرهم منتهى الكمال الإنسانى، ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططا، وجعل النهاية

(١) المرجع السابق ص ٤٧٩.

بداية، وانعكست التربية، وانعكسافيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمة إلا نحسا، ولا يكسبها إلا تعسا»[1].

٨

ومفهوم الدين عنده ليس مجرد حلية، أو تعبد وصلوات فقط، ولكنه هو الجذوة التى تشتعل فى النفوس، فتدفع إلى التضحية والفداء، كما فعل النبى فى نتاج تلك الحضارة الشرقية، ابتداء من إبراهيم، وانتهاء بمحمد، ومرورا بموسى وعيسى، عليهم جميعا أفضل الصلوات. وهو بذلك يتنبه إلى أصول تلك الحضارة، وإلى الوحدة الشاملة التى تربط بين الأديان.

وتحت عنوان «وحدة الأديان وانقسام نجارها» يشير الأفغانى إلى تلك الحقائق «فالأديان فى مجموعها هى الكل، وأجزاؤها هى الموسوية والعيسوية والإسلام، فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق، فهو الذى يتم له الظهور والغلبة، لأن الظهور الموعود به إنما هو دين الحق كما قلنا، وليس دين اليهودية ولا النصارى ولا الإسلام، إذا بقوا أسماء مجردة، ولكن من عمل من هؤلاء بالحق فهو الدين الخالص»[2].

٩

ويقترب إلى الخصوصية أكثر، ويركز على دور الإسلام فى المنطقة، ويراه تأكيدا على روح الدين فى المنطقة، والتى تعبر عن نفسها فى صور متعددة ولكنها متوافقة، وقد تكون الصورة مرة متمثلة فى اليهودية، وثانية فى النصرانية، ثم أخيرا فى الإسلام.

فالإسلام اذن هو تعبير عن روح المنطقة، ومن هنا راح الأفغانى يجلو وجهه الحضارى، ويدخل فى حوار مع المستشرقين الذى لم يتفهموا جوهره الحقيقى.

ففى «رسالة الرد على الدهريين»[3] يكشف عن الوجه الحضارى للدين، ويركز على دور الإسلام فى تخليص العقول من الأوهام، ودفعها إلى أن تتجه وجهة الشرق كما يقول.

وفى «رسالة فى القضاء والقدر»[4]، يكشف عن المفهوم الوسطى لهذه العقيدة، التى تخلص الإنسان من الجبن، وتدفع إلى اقتحام المخاطر، وإن ما شابها من مفهوم «التواكل» إنما هو انحراف عن تلك العقيدة فى مفهومها الصحيح.

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٨.
(٢) المرجع السابق ص ٢٩٣.
(٣) المرجع السابق ص ١٢٧.
(٤) المرجع السابق ص ١٨٤.

١٠

ومن هنا حين جاء إلى مصر، أخذ يلتمس أنصاره فى الأزهر الشريف، لم يفعل كما فعل محمد على حين ابتعد عن علماء الأزهر، وأقام التعليم المدنى على نظام التعليم الأوروبى، بل إن الأفغانى اعتبر هذا تقليدا للغير لا يفيد فى بعث النهضة[1]!

ويتحدث الرافعى عن اهتمام الأفغانى بالأزهر الشريف فيقول: «ولما جاء السيد جمال الدين الأفغانى مصر سنة ١٨٧١ م، وجد فى تلاميذ الأزهر وطائفة من المنتسبين إليه، البيئة الصالحة التى بث فيها تعاليمه وأفكاره، فنفخ فى الأزهر روح النهضة، وغرس فيه مبادئ التقدم الفكرى والعلمى، وقد بدت ثمارها بظهور المدرسة العلمية الحديثة، التى حمل لواءها فيما بعد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، فاتجاه السيد جمال الدين إلى الأزهر فى بث تعاليمه الحرة، دليل على ما فيه من الاستعداد للنهضة العلمية والاجتماعية، وحسبك أن الشيخ محمد عبده إمام هذه النهضة فى ختام القرن التاسع عشر، هو من علماء الأزهر الأعلام»[2].

١١

وراح الأفغانى يحمل تلك الرسالة فى ربوع الشرق وأينما يتجول يبعث الروح الإسلامية، ويجعل تلك الروح تقف ضد الاستعمار الغربى.

حارب الإنجليز وكشف عن مناورتهم فى الهند ومصر والسودان، ووقف على الثورات وخاصة مع المهدية فى السودان، لأنها تحمل روحا إسلامية، وتدفع إلى الجهاد المقدس، وأخذ يكيل النصائح للدولة العثمانية، حتى تغير من سياستها، وحتى لا تكون فريسة للدول الأوروبية، فقد كان يراها رمزا للعالم الإسلامى.

١٢

ثم يقترب إلى خصوصية أخرى لتلك الحضارة وهى العروبة، ويحل اشكالية «الإسلامية أو العروبة»، ويرى إنه لا تناقض بينهما، فالإسلام يمثل الدين والعقيدة،

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٥.　　(٢) عصر اسماعيل ٣٠٣/٢.

والعروبة تمثل الثقافة والأدب «إن لكل دين لسانا، ولسان دين الإسلام (العربى) ولكل لسان آداب، ومن هذه الآداب تحصل ملكة الأخلاق، وعلى حفظها تكون العصبية»[1].

وهو هنا يميز بين العقيدة والحضارة، فالإسلام هو العقيدة واللغة العربية هى الحضارة، والوجهان لا ينفكان على الرغم من تمايزهما، فالعربية محتاجة إلى العقيدة، والإسلام ينتشر عن طريق وجهه الحضارى.

وهذا هو الخطأ فى ظنه الذى وقع فيه الأتراك، حين قبلوا من الإسلام الدين والعقيدة، ولم يقبلوا اللسان العربى الذى يمثل وجه الأمة الإسلامية الثقافى والحضارى. ومن هنا على الرغم من توسعهم تحت ظل العقيدة الإسلامية فى ربوع أوروبا، وامتلاكهم لتلك البلاد مئات من السنين، إلا أنهم لم يتركوا وراءهم حضارة، وزالت آثارهم مع زوال ملكهم.

١٣

ثم يقترب إلى خصائص الحضارة الإسلامية العربية خطوة أخرى، فيتحدث عن فكرة **الاعتدال** فى الكون وفى الحياة الإنسانية.

إن «المزاج المعتدل» على حدة تعبيره، شىء طبيعى فى الأجسام النباتية والحيوانية والإنسانية، فقوام حياتها يكون «بتفاعل العناصر الداخلية فى قوامها تفاعلا متناسبا، بحيث لا يتميز أحد تلك العناصر بالغلبة على باقيها، غلبة تقتضى بظهور خواصه وتسلطها على خصائص البقية»[2].

ثم إن استيحاء الفطرة يوفر للإنسان حياة صحية، ومن هنا فإن الأفغانى ينتقل من تلك المقدمة السابقة، إلى نتيجة طبيعية وهى أن الحياة الإنسانية إنما تصلح إذا بنيت على فكرة «المزاج المعتدل»، فالنفس الإنسانية تحتوى على ملكات متضادة. إذا استطاع الإنسان أن يوازن بينها أمكنه أن يعيش الحياة الصحية فى نفسه وفى مجتمعه، أما إذا تغلبت ملكة على أخرى فإن حياة الإنسان تختل، تماما كما يختل النبات، أو الجسد إذا تغلب عنصر طبيعى على عنصر آخر.

إن الإنسان كما يرى يملك فى داخله الجرأة والمخافة، فإذا استطاع أن يوازن بينهما أمكنه أن يعيش فى حالة صحية يسميها «الشجاعة»، ولديه أيضا صفتان متضادتان هما «الإمساك والبذل» يستطيع أن يوازن بينهما، فيعيش فى حالة صحية هى «السخاء».

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٤. (٢) المرجع السابق ص ٢٧٢.

١٤

كانت فكرة «المزاج المعتدل» عند الأفغانى فكرة عامة لاحظها فى الكائنات الطبيعية الحية، ورأى أنها الفطرة التى تصلح عليها المجتمعات الإنسانية، ولكنه فى مقالة أخرى أراد أن يقترب أكثر من خصائص الحضارة العربية الإسلامية، وأن ينتزع مصطلحاتها من داخلها، إنه مثلا **يسمى الاشتراكية «اخاء»**، لأن هذه التسمية تقترب من المفهوم الإسلامى الذى يقوم على الاخاء والحب والتسامح، وتبتعد من المفهوم الغربى، للاشتراكية، الذى يقوم على العنف وحاسة الانتقام.

إنه يرى أن الاشتراكية الغربية إنما تقوم على التطرف، أفرط الغربيون الأغنياء بنبذ حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم، فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة وغاصبى حقوق الأمة»[١].

أما الاشتراكية الإسلامية فإنها تقوم على الوسطية، وتنبذ فكرة التطرف والانتقام «لما كان مذهب الاشتراكية، كبقية المذاهب والمبادىء، لها طرفان مذمومان، وخير الأمور أوساطها، رأى الشارع الأعظم أن تنعم فريق من قوم، وشقاء الفريق الآخر، فى محيط واحد، وبمساع ليس بينها وبين مساعى الآخرين كبير تفاوت، مما لا يتم به نظام الاجتماع»[٢].

وراح بعد ذلك يكشف عما فى نظام الإسلام الاقتصادى من توازن، يتم به نظام الاجتماع البشرى، ويزدهر به الاخاء الانسانى.

١٥

إن مقياس الأفغانى كما رأينا، يقوم على أركان ثلاثة: الإسلامية - العروبة - المزاج المعتدل.

هو حقا لم يقدم هذا المقياس داخل نظرية علمية تامة الأركان، ولكنها **الاشارات يلتقطها** الباحث هنا وهناك، ويحاول أن يضمها داخل نسق واحد، ان الرجل مصلح وليس منظرا، تكفيه اللمحة الدالة عن الافاضة والتحليل والتعليل، ويهمه بالدرجة الأولى أن يغير واقعه، وان يحرك تلاميذه.

---

(١) المرجع السابق ص ٤١٤.   (٢) المرجع السابق ص٤١٧.

١٦

ان النظرة النفاذة قد جعلته دائما يرتبط بحقائق تاريخه، وحمته من أن ينبهر بالنموذج الأوروبى على الرغم من قوته، ومن أن ينساق مع الحضارة الغربية على الرغم من انتشارها، ومن أن يخدع بظواهر الاستعمار على الرغم من جلجلته، ان الكثيرين من المصلحين فى عصره، المنتشرين فى أرجاء العالم الإسلامى، فى مصر، والشام، والمغرب، والهند، وباكستان لم يبرءوا بصورة أو بأخرى من الوقوع تحت دائرة النموذج الغربى، بعضهم حاول التوفيق بين الإسلام والحضارة الأوروبية، وبعضهم حاول أن يضع الفكر الإسلامى داخل النظريات الفلسفية الغربية، وان يبرهن أنه لا يقل عنها فى المظهر العلمى، وفى مسايرة الحضارة، وكل هذه المحاولات تنبع من إحساس قد لا يدركه أصحابه، بأن الفكر العربى الإسلامى قد يكون فى مرتبة أقل، وانه لا يستطيع أن يجارى الأفكار المعاصرة، إلا إذا استعار أثوابها ومناهجها.

ولكن الأفغانى بدأ من واقعه، وأثبت أنه يقف على أرض ثابتة، يستطيع أن يتحرك فوقها، دون أن يحتاج إلى «عكاز» يسند خطوه.

١٧

نشر الأفغانى سنة ١٣٢٨ هـ فى مقالة فى العروة الوثقى تحت عنوان «ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عللها»[1]، حاول فيها وهو فوق أرضه الثابتة، ان يطل على النموذج الأوروبى، الذى انتشر وسار على عصره، وان يحلله بطريقة تنفذ إلى جوهره، وتتنبأ بمستقبله.

إن انشاء الجرايد وفتح المدارس على النسق الأوروبى لا يحل المشكلة – هذا أولا.

وإن انشاء المساكن والمبانى على الطراز الأوروبى لا يحل المشكلة أيضا – هذا ثانيا.

وإن المقلدين فى نهاية الأمر يرفضون الأمة، ويقفون فى صفوف الأعداء – هذا ثالثا.

ان مقالته تلك كأنها تلخص المراحل الثلاث التى مر بها النموذج الأوروبى، والتى سبق أن تحدثنا عنها، ورمزنا لها بالطهطاوى (أولاً)، ثم على مبارك (ثانيًا)، ثم طه حسين ومن خرج من معطفه (ثالثًا).

---

(١) الأعمال الكاملة ص ١٩٢.

١٨

وإذا كان الأفغانى يلح فى كثير من مقالاته على أن النهضة إنما تتم من خلال التراث وواقع الأمة التاريخى، فإن هذا لا يعنى الانغلاق، بل يعنى الأصالة والخصوصية، وتأتى دعوته المتكررة إلى الاجتهاد، فتبعث الحياة فى الأصالة والخصوصية، انه يفتح الباب الحقيقى للنهضة، وهو أن تجتهد الأمة خلال تراثها.

إن باب الاجتهاد فى ظنه لن يقفل «لو فسح فى أجل أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل، وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدين مجتهدين، يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازدادوا فهما وتدقيقا»[1].

وإنه يرى أن الاجتهاد من خلال التراث والأصول شىء طبيعى، والحقائق متغيرة، والأحداث متجددة، والاسلام يملك منهجا مفتوحا، صالحا لكل زمان ومكان، ويستجيب للمتغيرات، ويساير الفطرة البشرية، ان هذا المنهج يقدم على نسبية الحقائق والأحكام «لكل خط طرفان، ولكل إنسان وجه وقفا، وفيه صفات قبيحة ومزايا طيبة. والحكم على الأشخاص والأشياء إنما يختلف باختلاف الزمان والمكان والموقف ورغبة القائل. أمر النبى ﷺ أن يربط أبو سفيان فى خطم الجبل، لتمر عليه جيوش الله، فاستحق هذا الإذلال فى ذلك الموقف، ثم فى موضعه من قريش وأنه من كبارهم، قال بحقه! «كل الصيد فى جوف الفرى». ثم لما برز أبو دجانة لقتال كفار قريش، وأخذ يتبختر، قال صلى الله عليه وسلم «مشية يكرهها الله إلا فى مثل هذا الموضع». وهكذا قال «نعم الأدم الخل»، تطييبا لقلب ذلك الصحابى الفقير الذى لا يملك سوى الخل، فقدمه طعامًا فى دعوة رسول الله. وقال «بئس الأدم الخل» إذ قدمه ذلك الصحابى الموسر. فكان اختلاف الحكم على الشىء الواحد لاختلاف الوضع والواضع»[2].

١٩

وانفتح الباب، وحمل تلميذه محمد عبده رسالة الاجتهاد.

---

(١) المرجع السابق ص٣٣٠.
(٢) المرجع السابق ص٥٣٤.

١

إن موقع محمد عبده بعد الأفغانى، يشابه إلى حد كبير موقع على مبارك بعد الطهطاوى.

الطهطاوى وضع صورة النموذج الأوروبى بين صفحات كتبه، وأغرى به من بعده، ثم جاء على مبارك وأحال هذه الصورة إلى واقع فعلى.

كذلك تحدث الأفغانى عن مشروعه الإسلامى، وحث عليه من بعده، ثم جاء محمد عبده فقنن هذا المشروع وأبرزه.

٢

اخلص الإمام لأفكار أستاذه، وإن زاد عليها بالشرح والتحليل، ووضعها فى الصورة العلمية، والاستشهاد عليها بالنصوص الدينية.

٣

فهو أولا يرى أن الإصلاح إنما يكون **عن طريق الدين،** لأنه متأصل فى النفوس، وعن طريقه يمكن تحريكها، ودفعها إلى القيم الفاضلة، ان المصلح لو سلك طريقا آخر لاحتاج إلى بناء جديد، وإلى تدريب للنفوس طويل:

«فإن إتيانهم من طرف الأدب والحكمة العارية عن صيغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شىء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا. وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء فى إرجاعهم إليه، أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره»[1].

(١) الأعمال الكاملة ٣/٢٢٥.

٤

وهو ثانيا **يرفض النموذج الأوروبي، إنه مظهر خادع** لا يقوم على أسس حقيقية من واقع البيئة، انه يقوم تجربة محمد على فيرى أنها دخيلة لم تخاطب وجدان الناس «هل تفكر فى بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب»، ومن هنا كانت إصلاحاته عارضة تهتم بالسطح دون الجوهر، أرسل البعثات ولكنه استخدم الطلاب كآلات يصنعون له ما يريد، ترجم الكتب ولكنه لم ينشر القراءة حتى ينتفع الناس بتلك الكتب، أنشأ المعامل والمصانع ولكنه لم يحبب إلى المصريين العمل والصنعة حتى يتحكموا فى تلك المصانع. أنشأ جيشا كبيرا وأسطولا ضخما ولكنه لم يدفع المصريين إلى حب الجندية، ولم يثر لديهم روح الفتح والغلبة.

٥

ثم كانت النتيجة لكل هذا كما يرى فى مقالته السابقة، أن التقليد السطحى للنموذج الأوروبى، **يؤدى فى نهاية أمره إلى الهزيمة**، ان محمد على بتركيزه على السطح دون الجوهر، قد أمات النفوس، وجعلها تستكين للدخيل. إن روح المقاومة التى ظهرت فى نفوس المصريين عند مجيء الحملة الفرنسية قد خمدت، فتركوا الإنجليز يدخلون مصر دون مقاومة:

«ظهر الأثر العظيم عندما جاء الإنجليز لاخماد ثورة عرابى، دخل الإنجليز مصر بأسهل مما يدخل به دامر على قوم، ثم استقروا، ولم توجد فى البلاد نخوة فى رأس، تثبت لهم أن فى البلاد من يحامى عن استقلالها، وهو ضد ما رأيناه عند دخول الفرنساويين إلى مصر، وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير»[1].

٦

أخلص الإمام إذن لافكار أستاذه كما قلنا، وحرص على **مشروعه بأركانه الثلاثة**: الإسلام – العروبة – المزاج المعتدل.

٧

ولكن حديث الإمام عن «المزاج المعتدل» فاق حديث أستاذه.

---

(١) رائد الفكر المصرى ص ٢٤٣.

كان الأستاذ يتحدث عن الاعتدال كفكرة عامة، يراها نظاما طبيعيا فى الكائنات النباتية والحيوانية والإنسانية، وأنها من أجل ذلك أصلح نظام لتربية الأمم والأفراد، إنه نظام يقوم على قانون الطبيعة، ومنهج الفطرة.

أما الإمام فقد نقل هذه الملاحظة من مجرد مزاج عام فى الكائنات الحية، إلى فكرة يراها جوهرية فى الإسلام، ويكرر الحديث عنها فى أكثر من مناسبة.

٨

وهو فى حديثه عن الوسطية لا يقع مثل الفلاسفة الإسلاميين فى تجريدات أرسطو، إنه يقترب من المفهوم الإسلامى الذى لا يلغى الجانبين لحساب النقطة الوسطى، فيقول:

«ومن كان متوسطا بين شيئين، فإنه يرى أحدهما من جانب، وثانيهما من الجانب الآخر، وأما من كان فى أحد الطرفين، فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر، ولا حال الوسط أيضا»[١].

٩

والوسطية عنده أيضا غائية، تهدف إلى الكمال، وتحول الأمة الإسلامية إلى أمة تقتدى بها الأطراف الأخرى، وتجد عندها «الحق» الذى تفتقده عند الطرف الآخر، إنها حينئذ تتحول إلى نموذج للكمال

«وتسبقون الأمم كلها باعتدالكم وتوسطكم فى الأمور كلها، ذلك بأن ما هديتم إليه، هو الكمال الإنسانى الذى ليس بعده كمال، لأن صاحبه يعطى كل ذى حق حقه، يؤدى حقوق ربه، وحقوق نفسه، وحقوق جسمه، وحقوق ذوى القربى، وحقوق سائر الناس»[٢].

١٠

ويلح على فكرة الوسطية فى جوهر الإسلام، ويكرر الحديث عنها كلما تكرر الحديث عن الإسلام.

١١

مرة يرى أن الإسلام دين الكمال، يجمع بين اليهودية والنصرانية، ثم يضيف إليها،

(١) تفسير المنار (٢/١٤٣/البقرة). (٢) المرجع السابق (١٤٣/البقرة).

كانت اليهودية تهتم بالأشياء الحسية، وكانت النصرانية تهتم بالعواطف الإنسانية، فلما جاء الإسلام، وكانت الإنسانية فى عصره قد بلغت مرحلة من النضج، أضاف العقل ليضبط الحس والمشاعر:

«كانت سنن الاجتماع قد بلغت بالإنسان أشده، وأعادته الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء الإسلام يخاطب العقل، ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس فى إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية»[1].

١٢

وثانية يرد على هانوتو وزير خارجية فرنسا، فيكشف له حقيقة الإسلام: «ظهر الإسلام لا روحيا مجردا، ولا جسديًّا جامدا، بل إنسانيا وسطابين ذلك، آخذا من كل القبيلين بنصيب، فتوفر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوفر لغيره، ولذلك سمى نفسه دين الفطرة»[2].

١٣

وثالثة يرى أن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، أصل من أصول الإسلام الأساسية:

«الحياة فى الإسلام مقدمة على الدين، أوامره الحنفية السمحة إن كانت تختطف العبد إلى ربه، وتملأ قلبه من رهبة، وتفعم أمله من رغبة، فهى مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة ولا تجشمه فى ترك الملذات ما فوق العادة.

صاحب هذا الدين ﷺ لم يقل «بع ما تملك واتبعنى» ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من ماله» الثلث، والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»[3].

١٤

وهكذا يبرز تلك الفكرة فى أكثر من مناسبة.

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٣٥.
(٢) الأعمال الكاملة ٣/٢٢٥.
(٣) الأعمال الكاملة ٣/٢٥٩.

ولكن حديثه عنها لا يخرج عن حديث المفسرين القدماء، يعرفها لغويا وشرعيا، وتطبيقاته أيضا لا تخرج عن تطبيقات القدماء. فالإسلام وسط بين المادية والمعنوية، وبين الحس والشعور، وبين الجسد والروح، وبين الشيطان والملاك، وتمثيلاته كالقدماء لا تخرج عن فكر اليهودية وفكر النصرانية، وهما الديانتان الشائعتان فى العصور الأولى للرسالة، ولهما أنصار وعلماء فى مكة والمدينة وسائر المناطق العربية.

إنه يحيى الوسطية بالمفهوم القديم، ولا ينفخ فيها روحا جديدة. تتحاور مع الثقافات المعاصرة وتلتمس تطبيقات أخرى، وتضرب أمثلة جديدة.

١٥

وتحولت الوسطية إلى منهج شخصى عند الإمام يتخذه ازاء الظواهر التى تطرأ على حياته، إنه يتحدث عن سيرته الذاتية[1]، فنلمح فى حديثه موقفا وسطا، كلما فرضت الظروف خيارا بين أمرين.

يكون هناك موقف لكل فئة من «الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منها جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو فى ناحيتهم» على حد قوله، فيرفض الانحياز لفريق منها، ويختار موقفا وسطا هو:

«فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف. والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، وإعتباره من ضمن موازين العقل البشرى، التى وضعها الله لترد من شططه، وتقل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى، وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث فى أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل».

١٦

ويكون هناك أسلوبان للكتابة فى عصره.

أسلوب الدواوين الحكومية، وهو مجرد تأليف كلمات غير مفهومة «ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم لا فى صورته ولا فى مادته» على حد قوله.

وأسلوب مشايخ الأزهر، وتكثر فيه المحسنات البديعية، فيبدو «رديئًا فى الذوق، بعيدا عن الفهم، ثقيلا على السمع غير مؤد للمعنى المقصود» على حد قوله أيضا.

(١) انظر: الأعمال الكاملة ٢/٣١٨.

ويرفض الإمام هذين الاسلوبين، ويختار له أسلوبا ثالثا: عربى فصيح، ولكنه بعيد عن التكلف.

١٧

تحمس الأفغانى، كما ذكرنا، كثيرا لفكرة الاجتهاد، ورآها الباب الرئيسى لكى يمنح مشروعه صفة التجدد والاستمرارية.

وجاء محمد عبده فطبق هذه الفكرة، نظريا وعمليا.

نظريا.. جاءت فتاويه[١] تتناول الكثير من ظواهر الحياة المتجددة: الجنسية والقومية، زى الكتابين، التأمين على الحياة، صندوق التوفير... الخ.

وعمليا.... جاءت اصلاحاته حول الأزهر[٢]، والأوقاف[٣]، والمحاكم الشرعية[٤]. تعكس رغبته فى الاجتهاد والتجديد.

١٨

لم يكن محمد عبده صانع كتب فحسب، بل كان أيضا صانع تلاميذ.

وكان من أنبه تلاميذه أحمد عرابى[٥]، وسعد زغلول[٦].

---

(١) انظر: الأعمال الكاملة ٦/٢٥١ - ٢٧٥، وأيضا ١/٦٧٦ - ٦٨٠.

(٢) انظر: رائد الفكر المصرى ص ١٨٢.

(٣) انظر: الأعمال الكاملة ٢/٣٠٣.

(٤) انظر: الأعمال الكاملة ٢/٢١٧.

(٥) ولد سنة ١٢٥٧ هـ (١٨٤١ م) فى قرية «هرية رزنة» بالشرقية، حفظ القرآن الكريم وبعض العلوم الدينية فى مكتب القرية، أرسله والده إلى الجامع الأزهر سنة ١٨٤٩ م ومكث فيه أربع سنوات، التحق بالعسكرية سنة ١٨٥٤ م، وترقى بها حتى صار أميرالاى سنة ١٨٧٩ م، توفى سنة ١٩١١ م.

(٦) ولد سنة ١٢٧٣ هـ (١٨٥٦ م) فى بلدة إبيانة - مركز فوه - الغربية، دخل مكتب القرية وهو فى نحو السادسة، وحفظ القرآن الكريم، دخل الأزهر سنة ١٨٧١ م، وتتلمذ على شيوخه، وقرأ كتب التوحيد على الإمام محمد عبده، وانضوى إلى مجلس السيد جمال الدين الأفغانى الذى هبط مصر لأول مرة سنة ١٨٧٠ م، عين سنة ١٨٨٠ م محررا بجريدة الوقائع المصرية، التى كان يرأس تحريرها الإمام محمد عبده، ثم مستشارا بمحكمة الإستئناف سنة ١٨٩٢، ثم وزيرا للمعارف سنة ١٩٠٦ م، وتوفى سنة ١٩٢٧ م.

١٩

وتكشف مذكرات عرابى عن شخصية مسلمة متدينة، ومؤمنة بتقاليد الأمة. يبدؤها فيقول «الحمد لله الناشر على الخلق فضله» وينهيها فيقول «وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين».

٢٠

وتظل هذه الشخصية حريصة على روح السلف، التى أذكاها الأفغانى وصحبه، حتى بعد هزيمته ونفيه.

يزوره فى المنفى « اللورد روزبرى»، ويدور بينهما حوار حول المهدى الذى ظهر فى السودان، ويسأله عرابى: وماذا يهمك من أمره؟!

— إن أمره يهمنا كثيرا فإن عندنا فى الهند ٦٠ مليونا من المسلمين وكلهم يعتقد أن المهدى المنتظر يجمع شتات المسلمين تحت رايته.

— إن هذا الاعتقاد يعتقده كل مسلم، ولكن له مقدمات لم تأت بعد.

— إذن ليس هو بمهدى.

— كل راع إلى العدل والإصلاح، فهو مهدى، ولكن غير المنتظر»[١]
إنها إجابة تحمل عناصر المقاومة والاستمرار.

٢١

ويؤكد الرافعى هذه الروح التى انتقلت من الأفغانى إلى عرابى، فيقول: «وقد ظهرت على يده بيئة استضاءت بأنوار العرفان، وارتوت من ينابيع العلم والحكمة، وتحررت عقولها من قيود الجمود والأوهام، وبفضله خطا فن الكتابة والخطابة فى مصر خطوات واسعة، ولم تقتصر حلقات دروسه ومجلسه على طلبة العلم، بل كان يؤمها كثير من العلماء والموظفين والأعيان، وكان يحمل بين جنبيه روحا كبيرة، ونفسا قوية، تزينها صفات وأخلاق عالية، فأخذ يبث فى النفوس روح العزة والشهامة، ويحارب روح الذلة والاستكانة وكان بنفسيته ودروسه وأحاديثه ومناهجه فى الحياة، مدرسة أخلاقية، رفعت

---

(١) مذكرات عرابى ١٧٤/٢.

من مستوى النفوس، وكانت على الزمن من العوامل الفعالة للتحول الذى بدا على الأمة، وانتقالها من حالة الخضوع والاستكانة، إلى التطلع للحرية والتبرم بنظام الحكم القديم ومساوئه، والسخط على تدخل الدول فى شئون البلاد. ولئن نفى جمال الدين من مصر فى أوائل حكم توفيق، فإن روحه ومبادئه وتعاليمه. تركت أثرها فى المجتمع المصرى، وهيأته للثورة، ولاغرو فكثير من أقطابها هم من تلاميذه أو مريديه أو المتأثرين بتعاليمه»[1].

٢٢

وتكشف رسائل سعد زغلول إلى الإمام وهو فى منفاه ببيروت[2]، عن **عمق الصلة الروحية والفكرية بينهما.**

كتب إليه فى ٢٤ ربيع الثانى سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣ م) رسالة بدأها فقال:

«مولاى الأفضل، ووالدى الأكمل. أحسن الله معاده.

بعد تقبيل الأيدى الكريمة، قد ورد الكتاب الكريم على طول تشوقنا إليه، فتلوناه ووعيناه فى الفؤاد، وحمدنا الله تعالى على أن شرفتم تلك الديار سالمين، مبالغا فى إكرامكم والاحتفاء بكم من كرام أعيانها المسلمين، وأماجد نبهائها المؤمنين جزاهم الله عن كل مصرى يعرف مقداركم خير الجزاء، ولهم منا معشر أتباعك ومريديك، بما تقبلوك به من كريم الاحتفال، وعظيم الجلال، ألسنة مرطبة بالثناء عليهم، وضمائر مطوية على مزيد من احترامهم وفائق تعظيمهم».

ثم أنهاها فقال:

«مولاى: ذكرت لحضرتك أن الضعف ألم بفكرى، فيالله إلا ما قويته بتواصل المراسلة، غير تارك فيها ما عودتنا على سماعه من النصائح والحكم التى تهتدى بها إلى سواء السبيل، وتتمكن بها من السير فى العالم المصرى، الذى اختبرت حقائقه، وعرفت خلائقه، وما يناسبها من ضروب المعاملة، وفقنا الله لمتابعتك، ولا أطال على بلادك مدة غيبتك، إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك، ومحبها الصادق وإن لم تعرف بقدرك. والسلام.

ولدكم

سعد زغلول

---

(١) الزعيم أحمد عرابى ص ٣٠

(٢) انظر: الأعمال الكاملة للإمام ١٨/٦

٢٣

وكتب إليه فى ٢٧ جمادى الثانية سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٣ م)، رسالة يتحدث فيها عن تأثيرات السيد جمال الدين الأفغانى، ويقول فيها:

«اطلعنا على مقالة السيد فى جريدة البصير، فعلمنا أنها لم تصدر إلا عنه، وقد كان لها الوقع الجميل فى نفوس المصريين على اختلاف طبقاتهم، وقد رأينا له مقالة أخرى هذه المرة فى تلك الجريدة، عنوانها (مضار الشقاق ومنافع الوفاق)، نسجها على منواله المعهود، وبين فيها أسباب سقوط الأمم وموجبات ارتفاعها، ووعد فى آخرها بنشر رسالة، تتضمن إيضاح ما يوجب رفعة الأمة بعد سقوطها، ومن الغريب أن آراء، فيما يختص ببلادنا، تصادف منازل الاستحسان عند أولياء الإنكليز الأقدمين، ويصوبونها فى كل محفل حضروه، مع كونها سهاما مفوقة إليهم ولكنهم لا يعقلون».

٢٤

ولكن على الرغم من كل ذلك، فإن تأثير مدرسة الأفغانى على أحمد عرابى وسعد زغلول لم تتجاوز أدمغتهما، إنها مجرد تأثيرات ثقافية، واقتناعات رضى بها الزعيمان، ولم يطبقاها فى ثورتيهما.

فثوره عرابى لم تصدر عن برنامج دينى وإن كان زعيمها متدينا، إن برنامج الحزب الوطنى المصرى[1] الذى قاد الثورة بزعامة عرابى، ينص فى أحد بنوده على أنه حزب سياسى لا دينى. إنها هبة عسكرية تهدف إلى رد الاعتبار للضباط المصريين، ومساواتهم بزملائهم من الأجانب.

وأيضا ثورة سنة ١٩١٩ لم تحمل مضامين إسلامية. وإن كان زعيمها تلميذا للإمام، إنها هبة شعبية، تتمرد على التدخل الإنجليزى، وتنادى ببعض الإصلاحات السياسية.

٢٥

انتصر إذن النموذج الأوروبى، واستطاع أن يفرغ الثورات من محتواها، وأن يوجهها الوجهة التى يهواها.

---

(١) انظر: الأعمال الكاملة للإمام ٣٦٩/١.

ووقع سعد زغلول في متاهة المفاوضات حتى مات.

وقال أحمد عرابي بحسرة، وهو يودع مصر إلى منفاه «يا كنانة الله! صبرا على الأذى، حتى يأتي الله لك بالنصر»[1].

(١) مذكرات عرابي ٢/١٦٠.

الإخوان المسلمون

١

وفى الوقت الذى بدا فيه النموذج الأوروبى متفوقا، تنازله الثورات الوطنية، وترتفع الأصوات هنا وهناك مجاهرة بالسير على منواله.

وفى الوقت الذى ظهر فيه كتاب الشيخ على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ م، وكتاب الدكتور طه حسين «فى الشعر الجاهلى» سنة ١٩٢٦ م.

فى هذا الوقت بالذات بدأت دعوة الإخوان المسلمين تتشكل سنة ١٩٢٩ م.

٢

دعوة الأفغانى انحصرت بين المثقفين، وفى بطون الكتب، وتلاميذه كانوا من صفوة المفكرين، يكتفون بترديد أفكاره فى النوادى وعلى المنابر، وفوق صفحات الكتب والصحف والمجلات.

ولكن حسن البنا[1] قد أوتى قدرة على التنظيم والتشكيل، واستطاع أن ينقل فكرته من مجرد حلم يراود المثقفين، إلى واقع يتغلغل بين الجماهير، وفى الكفور والنجوع. وإلى هيكل تنظيمى يشمل كافة الأنشطة المالية والسياسية والقضائية وغير ذلك، وكافة الطوائف المهنية من أطباء ومهندسين وغيرهما.

---

(١) هو حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنا، ولد سنة ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦ م)، فى المحمودية قرب الإسكندرية، وتخرج فى مدرسة دار العلوم، واشتغل بالتعليم، فتنقل فى بعض البلدان، ثم استقر مدرسا فى مدينة الإسماعيلية، وأسس فيها دعوة الإخوان المسلمين، ولقب نفسه بالمرشد. ثم نقل إلى القاهرة فانتقل معه المركز العام للإخوان المسلمين، وأنشأ جريدة الإخوان المسلمين، وحل النقراشى تنظيمات الإخوان المسلمين فتحولوا إلى خلايا سرية. وقتل أحدهم النقراشى، ثم قتل حسن البنا سنة ١٣٦٨ هـ (١٩٤٩ م).

٣

ودعوته تمتد إلى منابع إسلامية، ويمكن أن نرتد بها إلى مصادر ثلاثة:

أولاً: السلف الصالح وأهل السنة والوسط.

ثانيًا: ابن تيمية وخاصة آراءه حول الاجتهاد والجهاد.

ثالثًا: مدرسة الأفغانى وخاصة فى التركيز على الحل الإسلامى، والبداية من الواقع الإسلامى.

٤

وفى رسالته للمؤتمر الخامس، التى ألقاها سنة ١٣٥٧هـ (١٩٣٩م)، وبعد مرور عشر سنوات على تأسيس الإخوان المسلمين، يؤكد حسن البنَّا مسيرته فى طريق السلف الصالح، ويقول: «ولهذا يجب أن نستقى النظم الإسلامية، التى تحمل عليها هذه الأمة، من هذا المعين الصافى، معين السهولة الأولى. وأن نفهم الإسلام كما يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح، رضوان الله عليهم، وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية».

٥

ومفهوم الإسلام عنده هو ذلك المفهوم الشامل، الذى ارتضاه السلف الصالح، وأهل السنة والوسط، فهو يردد فى مناسبات كثيرة أن الإسلام دين شامل لكل الجوانب الإنسانية، لا يهتم بجانب ويهمل الجانب الآخر.

يقول فى رسالته السابقة للمؤتمر الخامس: «نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة، تنظم شئون الناس فى الدنيا وفى الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم، إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحى، مخطئون فى هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية، وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله، ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه، ويوصى بالإحسان فيه جميعه، وإلى هذا تشير الآية الكريمة ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك﴾[1].

---

(١) مجموعة رسائل الإمام ص ١٥٣.

٦

ويقول تحت عنوان (إلى الشباب):

«يخطئ من يظن أن جماعة الإخوان المسلمين جماعة دراويش قد حصروا أنفسهم فى دائرة ضيقة من العبارات الإسلامية، كل همهم صلاة وصوم، وذكر وتسبيح. فالمسلمون الأولون لم يعرفوا الإسلام بهذه الصورة، ولم يؤمنوا به على هذا النحو، ولكنهم آمنوا به عقيدة وعبادة، ووطنا وجنسية، وخلقا ومادة، وثقافة وقانونا، وسماحة وقوة، **واعتقدوا نظاما كاملا** يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة، وينظم أمر الدنيا كما ينظم الآخرة، اعتقدوه نظاما عمليا وروحيا معًا، **فهو** عندهم دين ودولة، ومصحف وسيف»[1].

٧

وتحت عنوان «دعوتنا فى طور جديد»، يرى حسن البنا أن البشرية قد مرت بطورين من التفكير، أحدهما يؤمن بالغيبيات، والآخر يركز على الجوانب المادية، ولكن الإسلام يجمع بين هذين الإتجاهين، ويقول «هذا الموقف من الإسلام الحنيف، الزم العقل البشرى لونا من ألوان التفكير، هو أكملها وأتمها وأكثرها انطباقا على واقع الحياة ومنطق الكون، وأعظمها نفعا لبنى الإنسان، **ذلك هو الجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل**»[2].

٨

وهو يؤكد هذا المعنى فى تفسيره للآية الكريمة «اهدنا الصراط المستقيم»، ويقول: «فإن الإنسان فى حاجة إلى الهداية إلى الصراط المستقيم، فى كل قول وعمل وفكرة وخاطرة، لأنه فى كل ذلك بين أفراط وتفريط، وكلاهما ضار. **والنافع المفيد إنما هو الحد الوسط، وهو الصراط المستقيم**، الذى نطلب الهداية إليه من الله تبارك وتعالى بهذه الآية»[3].

٩

وهو فى رسالة التعاليم يتحدث عن الإسلام وعينه على الواقع، إنه لا يريد أن

---

(١) المرجع السابق ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق ص ١١١.

(٣) السلام فى الإسلام ص ١١٩.

يتحدث عن ألفاظ مجردة، مجرد تاريخ مجيد وجميل، ولكن عن ألفاظ لها رصيد من الحياة اليومية الواقعية، فالدولة عنده تعنى الحكومة، والوطن يعنى الأمة، والقانون يعنى القضاء، والمادة تعنى الكسب، والجهاد يعنى الجيش، إنه يقول:

«الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة. وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء»[1].

١٠

حرصت هنا على كثرة الاستشهاد حول مفهوم الإخوان المسلمين لفكرة شمولية الإسلام، أو بتعبير آخر وسطيته، تلك الفكرة التى كان يلح عليها أهل السلف، وجماعة السنة والوسط، والتى ألح عليها أيضا حسن البنا، فكان يرددها فى مناسبات كثيرة، وأحيانا يكرر ألفاظا بعينها، فالفكرة كانت تضرب فى تفكيره بجذور عميقة، وتظهر على السطح خلال المناسبات المختلفة.

١١

وحسن البنا يؤكد فى رسالته للمؤتمر الخامس، إنه يسير على نهج ابن تيمية، وقد طبع هذا النهج الكثير من أرائه النظرية ومواقفه العملية، ونحب أن تقف بنوع خاص عند فكرته عن الاجتهاد، وموقفه من الجهاد.

١٢

أما الاجتهاد، فهو يرى تحت عنوان «دعوتنا»، أن اختلاف العقول، واختلاف البينات، وتنوع المعارف، وتنوع الدلالات يجعل الاجتهاد أمرًا ضروريا، بل مطلبا دينيا، ثم يقول:

«كل هذه أسباب جعلتنا نعتقد، أن الإجماع على أمر واحد فى فروع الدين مطلب مستحيل. بل هو يتنافى مع طبيعة الدين وإنما يريد الله لهذا الدين أن يبقى ويخلد، ويساير العصور، ويماشى الأزمان، وهو لهذا سهل مرن لين، لا جمود فيه ولا تشديد»[2].

---

(١) مجموعة رسائل الإمام ص ٢٦٨. (٢) المرجع السابق ص ٢٤.

١٣

ويكتشف ما فى طبيعة الإسلام من قابلية للاجتهاد، ومرونة تجعله صالحا لكل زمان ومكان، إنه ينص على الكليات، ويدع أمر الجزئيات للإنسان، يتفهمها حسب مقتضيات عصره، ويضرب أمثلة من واقع التشريع الإسلامى، تدل على تلك المرونة، التى تتجدد مع تجدد الظروف، فيقول:

«وهذا تاريخ التشريع الإسلامى يحدثنا أن ابن عمر رضى الله عنه كان يفتى فى الموسم فى القضية من القضايا برأى، ثم تعرض عليه فى الموسم التالى من العام القابل، فيفتى برأى آخر. فيقال له فى ذلك، فيقول: ذاك على ما علمنا، وهذا على ما يعلم، أو كلام هذا نحوه. كما يحدثنا أن الشافعى رضى الله عنه وضع بالعراق مذهبه القديم، فلما تمصر وضع مذهبه الجديد نزولا على حكم البيئة، وتمشيا مع مظاهر الحياة الجديدة، من غير أن يخل ذلك بسلامة التطبيق، على مقتضى القواعد الإسلامية الكلية الأولى، وأصبحنا نسمع: «قال الشافعى فى القديم، وقال الشافعى فى الجديد». ونرى تغير رأى الرجل الواحد فى القضية الواحدة، بحسب الزمان تارة، كما فعل ابن عمر. وبحسب المكان تارة كما فعل الشافعى»[1].

١٤

وهذا الموقف من الأمور الفرعية، جعله لا يعادى مخالفيه، وإن الاختلاف أمر ضرورى بل ومطلب دينى، ولكن التعصب مرفوض، إنه خلاف وليس اختلافا. ومن هنا فهو ينصح الإخوان المسلمين بأن يبتعدوا عن التعصب، وألا يبحثوا عن مواطن الخلاف، إنه يقول لهم:

«فأما البعد عن مواطن الخلاف الفقهى، فلأن الإخوان يعتقدون أن الخلاف فى الفرعيات أمر ضرورى لابد منه. إذ أن أصول الإسلام آيات وأحاديث، تختلف فى فهمها وتصورها العقول والأفهام. لهذا كان الخلاف واقعا بين الصحابة أنفسهم، ومازال كذلك وسيظل إلى يوم القيامة. وما أحكم الإمام مالك رضى الله عنه حين قال لأبى جعفر، وقد أراد أن يحمل الناس على الموطأ: «إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا فى الأمصار. وعند كل قوم علم، فإذا حملتهم على رأى واحد تكون فتنة»، وليس العيب فى الخلاف ولكن العيب فى التعصب للرأى والحجر على عقول الناس وآرائهم. هذه النظرة إلى الأمور

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٩.

الخلافية جمعت القلوب المتفرقة على الفكرة الواحدة، وحسب الناس أن يجتمعوا على ما يصير، المسلم مسلما، كما قال زيد رضى الله عنه»[1].

١٥

ومن هنا فهو لا يرفض الحياة حوله، ولا يرمى أهلها بالكفر، ولا يعتبر مظاهرها جاهلية، يجب أن يهجرها، بل إنها فى عمومها مظاهر إسلامية، إنه يقول:

«ومن هنا بدت مظاهر الإسلام قوية فياضة دفاقة فى كثير من جوانب الحياة المصرية، فأسماؤها إسلامية، ولغتها عربية، وهذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله، ويعلو منها نداء الحق صباح مساء، وهذه مشاعرنا لا تهتز لشىء اهتزازها للإسلام وما يتصل بالإسلام»[2].

١٦

ولا يرى أن الحياة النيابية «والدستور المصرى، يتعارضان مع الإسلام، ويقول:

«وعلى هذا فليس فى قواعد النظام النيابى، ما يتنافى مع القواعد التى وضعها الإسلام لنظام الحكم. وهو بهذا الاعتبار ليس بعيدا عن النظام الإسلامى ولا غريبا عنه. وبهذا الاعتبار يمكن أيضا أن نقول فى اطمئنان إن القواعد الأساسية التى قام عليه الدستور المصرى لا تتنافى مع قواعد الإسلام، وليست بعيدة من النظام الإسلامى ولا غريبة عنه. بل إن واضعى الدستور المصرى، رغم أنهم وضعوه على أحدث المبادىء والآراء الدستورية وأرقاها، فقد توخوا فيه ألا يصطدم أى من نصوصه بالقواعد الإسلامية، فهى إما متمشية معها صراحة، كالنص الذى يقول: «دين الدولة الإسلام». أو قابلة للتفسير الذى يجعلها لا تتنافى معها كالنص الذى يقول: (حرية الاعتقاد مكفولة)»[3].

١٧

أما الجهاد فهو ركن أساسى فى تفكير حسن البنا، وكرر الحديث عنه أكثر من مرة، وأفرد له رسالة سماها «رسالة الجهاد» بدأها بقوله:

«فرض الله الجهاد على كل مسلم فريضة لازمة حازمة، لا مناص منها ولا مفر معها؛ ورغب فيه أعظم الترغيب، وأجزل ثواب المجاهدين والشهداء، فلم يلحقهم فى مثوبتهم

(١) المرجع السابق ص ١٥٨.
(٢) المرجع السابق ص ١٢١.
(٣) المرجع السابق ص ٢١٦.

إلا من عمل بمثل عملهم، ومن اقتدى بهم فى جهادهم، ومنحهم من الامتيازات الروحية والعملية، فى الدنيا والآخرة، ما لم يمنح سواهم، وجعل دماءهم الطاهرة الزكية عربون النصر فى الدنيا، وعنوان الفوز والفلاح فى العقبى»[1] .

وهو فى رسالته تلك لا يلجأ إلى البحوث النظرية، والأحكام الفقهية، والتعاريف المنطقية، إنه يكثر من الآيات الكريمة، والأحاديث النبوية. إنه يريد أن يغرس الفكرة فى قلوب الناس، لا تهمه التعاريف والبحوث الجهاد إلا ثمرته الأخيرة، وهى بذل النفس والنفيس من أجل العقيدة.

وقد صرح بمنهجه هذا فى مقالة نشرها فى العدد الثانى من مجلة الشهاب الصادر فى غرة صفر سنة ١٣٦٧هـ (١٤ ديسمبر سنة ١٩٤٧م)، فهو يعيب تلك الطريقة التى تكثر من المصطلحات الفلسفية المعقدة، ومن الإسراف فى التساؤلات عما هو الإيمان، وما الفرق بينه وبين التصديق، وهل يزيد وينقص، وهل هو الإسلام أو غيره، وماذا بينهما من العموم والخصوص، وهل العمل شرط فيه، أو ركن من أركانه، أو لازم من لوازمه، انها تساؤلات مربكة تتنافى ومنهج الفطرة والإيمان النقى الذى كان عليه الصحابة والسلف الصالح، ومن ثم فهو يقول:

١٨

«لن ألجأ إلى المصطلحات الفنية التى كان عليها العلماء المختصون بعلم الكلام، ولن أحاول الخوض فى النظريات الفلسفية، أو الأساليب المنطقية، التى درج عليها المتكلمون حين يعالجون مثل هذه الموضوعات. ولكنى سألجأ إلى القرآن الكريم، وإلى السنة المطهرة، وإلى ما عرفنا من سيرة الصدر الأول من المؤمنين بهذا الدين. وهم لاشك أصفى الناس فطرة، وألينهم قلوبا، وأدقهم إدراكا للمقاصد، وأعرفهم بمواقع الألفاظ والجمل والتراكيب، وأعذبهم تذوقا لدقائق المعانى والمشاعر، وبهذا كانوا نماذج الكمال لأهل هذا الدين»[2].

١٩

وحسن البنا من ناحية ثالثة امتداد لمدرسة الأفغانى، وخاصة فى التركيز على الحل الإسلامى فى مقابل الحل الأوروبى.

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٨. (٢) السلام فى الإسلام ص٥١.

فبداية يلاحظ أن هناك تيارين يتصارعان فى محيط العالم الإسلامى والعربى، وهما التيار الأوروبى والتيار الإسلامى، وقد تمت الغلبة أخيرا للتيار الأوروبى، ويسجل حسن البنا هذه الحقيقة بأسى شديد ويقول:

«وتغالت بعض الأمم الإسلامية فى الاعجاب بهذه الحضارة الأوروبية، والتبرم بصبغتها الإسلامية، حتى أعلنت تركيا أنها دولة غير إسلامية، وتبعت الأوروبيين بعنف قاس فى كل ما يصنعون. وحاول ذلك أمان الله خان ملك الأفغان فطاحت تلك المحاولة بعرشه. وازدادت فى مصر مظاهر ذلك التقليد واستفحلت، حتى استطاع رجل من ذوى الرأى فيها أن يجهر بأنه لا سبيل إلى الترقى، إلا بأن نأخذ بهذه الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب. وأخذت تنتقل فى سرعة وقوة، من مصر إلى ما جاورها من البلاد، حتى وصلت إلى أقصى المغرب، وطوفت بالمشاعر المقدسة فى ربوع الحجاز»[1].

٢٠

ويرفض حسن البنا التيار الأوروبى، ويحلل أصوله الرأسمالية والشيوعية، ويرى أنها انتهت بالعالم إلى الأزمات والحروب والاستعمار، وأخيرا التطاحن بين القوتين العظمتين. والشعوب تعيش فى قلق، يخيم عليها شبح الحرب.

كتب فى رجب سنة ١٣٦٦هـ رسالة إلى ملوك وأمراء وحكام العالم الإسلامى، وإلى كبار البارزين فى تلك البلدان، من ذوى الصفات الدينية والدنيوية، تتضمن رؤيته للعالم المعاصر، ويقول عن المدنية الغربية:

«إن مدنية الغرب التى زهت بجمالها العلمى حينا من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأممه، تفلس الآن وتندحر، وتندك أصولها، وتنهدم نظمها وقواعدها، فهذه أصولها السياسية تقوضها الديكتاتوريات، وأصولها الاقتصادية تجتاحها الأزمات، ويشهد ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجائعين، وأصولها الاجتماعية تقضى عليها المبادىء الشاذة والثورات المندلعة فى كل مكان، وقد جار القوم فى علاج شأنها وضلوا السبيل. مؤتمراتهم تفشل، ومعاهداتهم تخرق، ومواثيقهم تمزق، وعصبية أممهم شبح لا روح فيه ولا نفوذ له، ويد العظيم فيهم توقع مع غيره ميثاق السلام والطمأنينة فى ناحية، بينما تلطمه اليد الثانية فى ناحية أخرى أقسى اللطمات. وهكذا أصبح العالم

(١) مجموعة رسائل الامام ص١٣٩.

بفضل هذه السياسات الجائرة الطامعة كسفينة فى وسط اليم، حار ربانها، وهبت عليها العواصف من كل مكان. الإنسانية كلها معذبة شقية قلقة مضطربة، وقد اكتوت بنيران المطامع والمادة»[1] .

٢١

وأخيرا يرى ما كان يراه من قبله الأفغانى ومحمد عبده، من أن الحل لعالمنا المضطرب إنما يكون بالرجوع إلى الدين عامة، وإلى الإسلام بنوع خاص، ففى رسالته السابقة التى بعث بها إلى الملوك والرؤساء، وبعد أن حلل النظام الفاسد فى الغرب، أخذ يقترح على الملوك والرؤساء حلا إسلاميا، ويقول لهم:

«وها هو ذا الغرب يظلم ويجور ويطغى ويحار ويتخبط، فلم يبق إلا أن تمتد يد «شرقية» قوية، يظللها لواء الله، وتخفق على رأسها راية القرآن، ويمدها جند الإيمان القوى المتين، فإذا بالدنيا مسلمة هانئة، وإذا بالعوالم كلها هاتفة ﴿الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله﴾ الأعراف آية٤٣.

٢٢

يردد حسن البنا هذه المصادر بصورة أو بأخرى فى رسائله ومؤلفاته[2]. ولكن هذا وحده ليس هو المهم، فقد ردده من قبله كثير من المصلحين والمفكرين، وخاصة زعماء مدرسة الأفغانى.

وإنما المهم أن حسن البنا استطاع أن يحقق ذلك عمليا، وأن يحول الأحلام إلى مؤسسات اقتصادية واجتماعية وعسكرية وما شابه ذلك.

ونحتاج إلى مؤلف مستقل لو أردنا أن نحصر انجازات الأخوان المسلمين على أرض الواقع، ولكن نكتفى بالعناوين الرئيسية التى وردت فى كتاب الأستاذ محمد شوقى

---

(١) المرجع السابق ص٥٩.

(٢) راجع فى «مجموعة رسائل الإمام» الموضوعات الآتية:

= رسالة إلى الملوك والرؤساء العرب. (ص٥٥).

= رسالة بين الأمس واليوم. (ص١٢٥).

= رسالة المؤتمر الخامس. (ص١٤٧).

= مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى. (ص١٨٩).

«الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى»، وأكدها الأستاذ حسين محسن على جابر فى رسالته «الطريق إلى جماعة المسلمين»:

١ - الجانب الاجتماعى.
٢ - الجانب الزراعى.
٣ - الجانب الرياضى.
٤ - الجانب الكشفى.
٥ - الجانب العلمى.
٦ - الجانب الثقافى.
٧ - الجانب الصحافى.
٨ - الجانب النسوى.
٩ - الجانب الاقتصادى.
١٠ - الجانب الصحى.

٢٣

وفعلا دبجت مؤلفات كثيرة عن انجازات الاخوان المسلمين على أرض الواقع، وعن التشكيلات والتنظيمات والإدارات التى تتناول كافة الأنشطة السياسية والاجتماعية، وتضم مختلف الطوائف والمتخصصين، وتحاول أن تجسد التيار الإسلامى فى شكل واقعى يرتبط بالجماهير، ولا يكتفى بالحماس النظرى فى بطون الكتب وفوق أخشاب المنابر.

ويمكن فى هذا المجال أن نشير إلى عناوين بعض تلك المؤلفات:

١ - الاخوان المسلمون فى حرب فلسطين - كامل الشريف.
٢ - المقاومة السرية فى قناة السويس - كامل الشريف.
٣ - أيديولوجية جماعة الاخوان - ريتشارد ميتشيل.
٤ - الاخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية - إسحاق موسى الحسينى.
٥ - الاخوان المسلمون والمجتمع المصرى - محمد شوقى.
٦ - المدخل إلى دعوة الاخوان المسلمين - سعيد حوى.
٧ - الاخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، فى الحياة السياسية المصرية - د. زكريا سليمان بيومى.

سيد قطب

١

وتحلق حول «حسن البنا» مجموعة من مريديه. يبشرون بأفكاره[١]. وكان الكثير منهم يتمتعون بثقافة عربية واسعة، وأضافوا إليها خبرة بالثقافة الأوربية، فضلا عن مواهب فى التأليف والخطابة وكتابة المقال، وبذلك استطاعوا أن يحيوا الكثير من أفكار السلف وأهل السنة، وأن يضفوا عليها روحا جديدة.

٢

كانت مدرسة الأفغانى تقارن بين الإسلام واليهودية والنصرانية، شأن أهل السلف القدامى الذين كانوا يتحركون خلال ثقافة عصرهم، ولكن مدرسة الإخوان المسلمين خطت خطوة أوسع. فركزت فى المقارنة. كما هو واضح من عناوين الكثير من المؤلفات على الرأسمالية والشيوعية.

٣

وربما كان «سيد قطب»[٢] هو أهم تلاميذ حسن البنا، فقد تلقف دعوته، وأوقف عليها مؤلفاته، أخذ يحللها ويقارنها بالمذاهب المعاصرة، إن نظرة على عناوين بعض مؤلفاته (الإسلام ومشكلات الحضارة - خصائص التصور الإسلامى ومقوماته - هذا الدين - السلام العالمى والإسلام - نحو مجتمع إسلامى - فى التاريخ فكرة ومنهاج - المستقبل لهذا الدين - معركتنا مع اليهود - معركة الإسلام والرأسمالية - العدالة

(١) ذكر صاحب كتاب «الطريق إلى جماعة المسلمين» أكثر من مائة وثلاثين مؤلفا لتلاميذ حسن البنا، ونحوًا من تسع صحف كانت تصدر عن الإخوان المسلمين (ص ٣٩٩ - ٤٠٥).

(٢) ولد سنة ١٩٠٦ م (١٣٢٤ هـ) فى قرية موشا بأسيوط، تخرج فى دار العلوم سنة ١٩٣٤ م (١٣٥٣ هـ)، عمل بوزارة المعارف، أوفد فى بعثة إلى أمريكا سنة ١٩٤٨ م لدراسة برامج التعليم» استقال سنة ١٩٥٣، وانضم إلى الإخوان المسلمين، وترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم، ثم سجن وأعدم سنة ١٩٦٦ م (١٣٨٧ هـ).

الاجتماعية فى الإسلام) - إن نظرة خاطفة على هذه العناوين وغيرها، تثبت أن سيد قطب يحاول أن يضع أفكار أستاذه فى تيارات معاصرة، وأن يثبت صلاحيتها من خلال الحوار مع التطبيقات الجديدة.

٤

وشيء من هذا فعله مع فكرة الوسطية، كان حسن البنا يمر على هذه الفكرة أثناء تفسيره لآية، أو شرحه لموقف سلفي، ولكن سيد قطب وقف متأملا هذه الفكرة، واعتبرها فى كتابه «خصائص التصور الإسلامى ومقوماته» دعامة من دعائم التصور الإسلامى، وسماها بالتوازن.

ثم حاول «فى ظلال القرآن»، وعند تفسيره للآية الكريمة ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾[1]، أن يضفى على فكرة الوسطية تطبيقات أخرى، فى التصور والاعتقاد، وفى التفكير والشعور، وفى التنظيم والتنسيق، وفى الارتباطات والعلاقات، وأخيرا فى الزمان.

٥

وينهى سيد قطب تلك التطبيقات، فيحث بحرارة الأمة الإسلامية على أن تستعيد دورها ويقول «وما يعوق هذه الأمة اليوم عن أن تأخذ مكانها هذا الذى وهبه الله لها، إلا أنها تخلت عن منهج الله الذى اختاره لها، واتخذت لها مناهج مختلفة، ليست هى التى اختارها الله لها، واصطبغت بصبغات شتى، ليست صبغة الله واحدة منها، والله يريد لها أن تصطبغ بصبغته وحدها. وأمة تلك وظيفتها وذلك دورها، خليقة بأن تحتمل التبعة وتبذل التضحية، فللقيادة تكاليفها، وللقوامة تبعاتها، ولابد أن تفتن قبل ذلك وتبتلى، ليتأكد خلوصها لله وتجردها، واستعدادها للطاعة المطلقة للقيادة الراشدة».

٦

حرصت على ذكر النص السابق دون تغيير، لكى يطلع القارئ بنفسه على روح سيد قطب ، إنها روح متقدة، مليئة بالحماسة وحب التغيير، فإذا كان أستاذه حسن البنا هادئا يقلب الفكرة، مشغولا بتجميع القلوب، وتهيئة النفوس لتحمل الأمانة، فإن سيد قطب كان مشغولا بتحريك القلوب واثارتها وحثها على التغيير.

---

(١) ١٤٣ / لبقرة.

٧

ويجيء السجن وظروف الاعتقال، فتجعل هذه البذور الكامنة داخل سيد قطب تنمو، وتجعل روحه تميل إلى الرفض، ويجيء كتابه «معالم فى الطريق» ليعكس هذه الروح.

وتتردد فى قاموس هذا الكتاب مفردات: ثورة، تمرد، تحرير، تحطيم، رفض، صراع، معركة، انفصال، انطلاق، حركة... الخ.

٨

حسن البنا لا يكفر المجتمع، ولا يرميه بالجاهلية، ولا يدعو إلى الهجرة ويعترف بمؤسساته الدستورية وحياته النيابية، ويرى أن مصر عامرة بالمساجد، وإن الإسلام قد كفل الوحدة والمساواة لكل الفئات (ص ١٩)، وإنه لا بأس من الاستعانة بمن هو على غير ديننا (ص ٢٦٥) ومن اقتباس أفضل ما فى الحضارة الأوروبية (ص ١٤٧)، ويدعو إلى البعد عن الخلاف والتدرج فى الخطوات (ص ٢١٥)، فالإسلام دين يسر يكره الغلو (ص ٢٧).

٩

ولكن سيد قطب يذهب فى كتابه الأخير إلى ما هو أبعد فى ذلك. فكل ما حولنا جاهلية (ص ١٧) والفلسفة والتاريخ وعلم النفس متأثرة بتصورات جاهلية (ص ١٢٧)، وكل أرض لا تحقق شرع الله فهى دار حرب (ص ١٤٥)، ولابد من الثورة الشاملة (ص ٥٩)، والجهاد ضد هذه المجتمعات لازم (ص ٧٣ - ٨٠).

١٠

ويجيء الفصل الأخير من هذا الكتاب تحت عنوان «هذا هو الطريق»، فيتحدث عن قصة أصحاب الأخدود، إنها قصة لم تنته شأن كثير من القصص بانتصار المؤمنين وهزيمة الكافرين، ولكنها انتهت وقد ألقى أصحاب الأخدود فى النار، ولم يتراجعوا عن المبدأ والعقيدة، إنها قصة تدعو إلى التضحية والاستشهاد من أجل المبدأ، دون انتظار أجر عاجل.

ويكتب سيد قطب هذه القصة بأسلوب مثير حي، وكأنه يتحدث عن نفسه ومجموعته، ويقول «وهذه اللفتة جديرة بأن يتدبرها الدعاة إلى الله، فى كل أرض وفى كل جيل،

فهى كفيلة بأن تريهم معالم الطريق واضحة بلا غبش، وإن تثبت خطى الذين يريدون أن يقطعوا الطريق إلى نهايته، كيفما كانت هذه النهاية. ثم يكون قدر الله بدعوته وبهم ما يكون، فلا يتلفتون فى أثناء الطريق الدامى المفروش بالجماجم والأشلاء، وبالعرق والدماء، إلى نصر أو غلبة، أو فيصل بين الحق والباطل فى هذه الأرض».

١١

ويموت سيد قطب فى السجن، وتروى قصته على كل لسان، ويخرج من عباءته «تطرف ثان».

تطرف ثان

١

فكرة الوسطية تقوم على مراعاة الجانبين معا (الدين والدنيا - النقل والعقل - الجبر والاختيار)، وأهمية الوعى البشرى تكون فى ضرورة التوازن بين الجانبين فلا يطغى جانب على آخر، إن الإنسان حينذاك يصبح واعيا وموجها، أو شاهدا حسب التعبير القرآنى، إنه يعى الضرورة ويوجهها، بل ويشهد على انحرافها إن كان هناك انحراف.

والتطرف هو انحراف عن الوسطية، إنه يركز على جانب وينحاز له، حتى لو كان الموقف لا يتطلب انحيازا، فقد يركز على جانب الدين، أو النقل، أو الجبر، ويلغى من حسابه جانب الدنيا، أو العقل، أو الاختيار. مع أن الموقف هنا لا يتطلب انحيازا، بل يتطلب الوعى بضرورة التوازن بين الجانبين.

٢

وكان أن حدثت من العصر الحديث أسباب خارجية وأخرى داخلية، تعملان معا على تعميق هوة التطرف.

٣

أما الأسباب الخارجية فتتمثل فى المتغيرات الدولية، كان الاستعمار السياسى فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يمثل التحدى الحقيقى لبلادنا، وكان المشروع القومى يتمثل فى مقاومة ذلك التحدى، كان العدو الخارجى غريبا ومحددا يستفز الإمكانات، ويجمّع الأرواح والأجساد للكفاح، كان صوت الأفغانى يرتفع مطالبا بتحرير العالم الإسلامى من النفوذ الأوربى، وكانت القلوب تتجمع حوله من أجل هذا المشروع القومى.

ثم تحررت البلاد من الاستعمار السياسى، وفقد المشروع القومى مبرراته، ووقعت البلاد تحت استعمار جديد، لا يتسلل إلى الجسد كمادة دخيلة وغريبة، فيستفز بذلك جهاز المناعة، ويثير لديه روح المقاومة، بل تسلل بخبث وضراوة إلى جهاز المناعة نفسه،

فأمات عنده روح المقاومة، وجعله يستجيب لإغراءاته، ويصير جزءا من أسلحته الضارية.

ولم يكن هناك «مشروع قومى» جديد، يتناسب والمتغيرات الجديدة، ويستطيع أن يحل محل المشروع القديم، ويجمع الأرواح والأجساد حوله، بل ظلت أساليب المشروع القديم، والتى تقوم على الاستثارة والخطابة وتصوير الأخطار المحدقة وعلو الصوت والأناشيد والأغانى الحماسية والطبول المرتفعة، ظلت كما هى تملأ فراغ المنطقة، ولكنها كانت قد فقدت مبرراتها من واقع حى، فأصبحت بلا جدوى.

٤

وفى الوقت الذى غاب فيه المشروع القومى، ظهر عنصر البترول، وأغرقت المنطقة بأكداس من المواد الاستهلاكية، دغدغت حواس العربى، وجعلته يغرق فى المتع والاستهلاك، ولا يفكر فى أهمية مشروع قومى، ثم تدفقت الأموال، وجعلت البعض يثرون بطريقة فاحشة، ولم يكن هذا الثراء نتيجة جهد أو ذكاء، بل كان يهبط من السماء كأوراق اليانصيب، ويصيب النفوس الحساسة بحالة من القلق والحيرة.

٥

وفى ظل تلك الظروف الخارجية والداخلية، ارتفع مد «جماعة التكفير والهجرة» والتى تمثل تطرفا ثانيا.

٦

وكان شكرى أحمد مصطفى[1] هو أمير جماعة التكفير والهجرة، ومن خلال ديوان شعره الذى لا يزال مخطوطا، ومن خلال أقواله أمام نيابة أمن دولة فى القضية رقم/٦ لسنة ١٩٧٧م، بتاريخ ٦/١١/١٩٧٧، من خلال هذين المصدرين نستطيع أن نستشف آراء تلك الجماعة.

٧

يمر شعر شكرى بمرحلتين: مرحلة «ما قبل التحول الصحيح ناحية الإسلام» على

(١) ولد فى قرية من قرى أسيوط سنة ١٩٤١م، وتخرج فى كلية الزراعة بجامعة أسيوط، وكون خلايا «جماعة التكفير والهجرة» فى جبل أسيوط والمنيا، واعتقل سنة ١٩٧٧م، وأعدم سنة ١٩٧٨م.

حد قوله من مقدمة قصيدته «ليل وقبر». أما المرحلة الثانية فكانت «بعد أن جاء الحل العبقرى من السماء، جاءت المعجزة لنجاتى» على حد قوله أيضا فى مقدمة قصيدته «هاجر إلى الله».

٨

يبدأ قصائد المرحلة الأولى بقصيدة تحت عنوان «ليل وقبر»، وقد كتبها سنة ١٩٥٧م «وكنت فى السادس عشرة من عمرى»[1] كما يذكر، أى فى فترة التكوين النفسى.

ويبدأ قصيدته تلك فيقول:

هيمن الليل على قلب ضجور ليس فى دنياه أفراح ونور
بل دموع وضياع وقبور من أساه ضحكت كل الثغور
هل يهم الدهر مجنون يثور

٩

وتستمر قصائد تلك المرحلة على نفس الوتيرة، حيرة وقلق وضياع وعذاب، إنه يعبر عن ذلك فى قصيدة «السفح»، التى كتبها سنة ١٩٦٢، فيقول:

يا شاربى الخمر حالى مثل حالكم رأسى مرنحة كالشارب الثمل
كأسى مكدرة من هم صاحبها وإن صفت فصفاء السم فى العسل
شتان بين الذى فى السفح منزله مثلى، وبين الذى فى ذروة الجبل

١٠

وتأتى قصيدتان تحت عنوان واحد هو «المعركة» كتبهما فى الفترة ٦٢ - ٦٤ وتعبران عن نفس متوترة منعزلة تتوجس من الغير، انه يقدم لهما فيقول «واليكم قصيدتين أومعركتين، لا أعرف فيهما على وجه التحديد من أقاتل، ولكنى أقاتل وحدى».

يقول فى إحدى القصيدتين:

أنى تزورنى برأس الدرب منفردا أسير وحدى وزادى فى الورى قيمى
لم أصطحب صاحبا فى الفكر أشركه سوى الكتاب وحسن الرأى والقلم
يلومنى لوم ولكن للومهم الأذن معرضة والقلب فى صمم

(١) هكذا يذكر وهناك خطأ نحوى ظاهر.

١١

وهنا يمكن أن نضيف إلى الأسباب الخارجية والداخلية التى سبق أن ذكرناها أسبابا أخرى نفسية، تظهر أعراضها فى صورة قلق وتوتر وإحساس بالعزلة والريبة والتوجس، ان بعض القيادات قد قاست طفولة معذبة، تركت آثارها على تكوينها النفسى، وقد استطاعت تلك القيادات أن تنقل حالتها النفسية، وفى ظل الظروف الخارجية والداخلية، إلى جمهرة من الأتباع، وانتشرت تلك الحالة عن طريق العدوى السريعة.

١٢

إن الأسباب مجتمعة، سواء كانت خارجية أو داخلية أو نفسية، هى أسباب استثنائية غير عادية، أو قل هى ظروف مرضية تتمثل فى التغيرات الدولية، وغياب المشروع القومى، والثراء بدون عمل أو ذكاء، وأخيرا فى الظروف النفسية المعقدة.

ومن الطبعى أن تنتج هذه الأسباب الاستثنائية، أفكارا تكفر المجتمع وتدعو إلى الهجرة منه.

وهنا نصل إلى المرحلة الثانية فى شعر شكرى.

١٣

وتبدأ هذه المرحلة سنة ١٩٦٦، مع قصيدته «هاجر إلى الله»، ويقدم لهذه القصيدة فيقول «إن الذى يشكو كل ما حوله، ويخالف كل ما حوله، ويعتقد أن ما حوله باطل، فليس أمامه إلا أن يزيل الباطل، أو يزول هو عنه، وكان عنوان أول قصيدة «لى»، وأنا لا أدرى أن هذا العنوان هو بداية الحل العبقرى لمشكلة الضالين».

إن هذه القصيدة تشير إلى البعد الأول من تفكير تلك الجماعة، وهو بعد الهجرة. فيقول فى تلك القصيدة:

يا نفس ويحك إذ تبغين عافية فجددى العزم وانوى حسن مرتحل
هاجر إلى الله واهجر ما ولعت به وما ألفت من الخلان والخلل

إلى أن يقول:

لا ألفينك فيهم فى جماعتهم ودع تفرقهم واظفر بمنعزل
بغربة هى للناجى مؤانسة كغربة الورد فى مستوحش الطلل

١٤

وتأتى قصيدته «قبل الطوفان» والتى كتبها سنة ١٩٦٧، فتؤكد هذا الحل بوضوح، إن عنوانها يعنى الإنذار بالهلاك والدمار، إنه يقدم لها فيقول «لقد كان فى داخلى وأنا لا أدرى أيضا تحديد لأرض الهجرة، بل حدث[1] غالب فى أن هذه الأرض، وهذه الهجرة هى نجاة لى ولكل من هاجر إليها، من دمار وهلاك، سيصيب ما عداها من الأرض ومن عداهم من الناس، ولكنى كنت مقيدا لا أستطيع حتى أن أهاجر، كانت الهجرة وهما وأملا، وأيضا إحساسا صادقا».

وتبدأ القصيدة فتدعو إلى هذا الأمل:

من قبل الطوفان اسمعنى، يا عبد الله
واخرج من أرضك واتبعنى، فى أرض فلاه
أرضى فى قلبى لم يعبد فيها الشيطان
أرضى فى فكرى احملها فى كل مكان

١٥

وإذا كانت قصيدة «هاجر إلى الله» تحدد البعد الأول فى تفكير تلك الجماعة، فإن قصيدة «ليسوا مسلمين»، تحدد البعد الثانى، وهو بعد التكفير.

إنه يقدم لهذه القصيدة فيقول «جاء التحديد، وعرفت العدو، وحكمت الحكم الذى كان يجب على أن أحكم به».

أما ما يعنيه «الحكم الذى كان يجب علىّ أن أحكم به» فإن الأبيات الآتية تكشف عنه:

أينما سرت ويممت خطاك — كلما دققت فى الأرض رؤاك
حيثما قلّب عفوا جانباك — تجد الأشرار يرمون الشراك
ويصيدون رقاب المؤمنين

وتمضى هذه القصيدة فتتخيل الشر فى كل شىء، فى الأطفال، فى شيوخ الأزهر، فى الأسرة، فى كل ظاهرة من ظواهر المجتمع المصرى.

---

(١) لعله يعنى حدسا.

١٦

حقا، إن انفعاله قوى، وعواطفه إزاء فكرته تملأ عليه كل نفسه، ولكنها فى النهاية عواطف تدور فى فلك واحد، لا تقبل المناقشة، إنها تتحول إلى قوالب جامدة، إن قوله فى قصيدة «العودة»:

لعلك إن جــادلتنى مارددتنى فخذنى بحالى، لن أغير حاليا

إن هذا القول إنما يعكس تركيبته النفسية التى لا تقبل الجدال.

١٧

إن ما ورد فى شعره على هيئة عواطف هلامية غامضة، تشرحه أقواله أمام نيابة أمن الدولة بتفصيل وتحليل.

١٨

إن أقواله تدور بوجه عام حول ثلاث قضايا، يحددها فى بداية جلسة ١٩٧٧/١١/٦، فيقول: «أبدأ الآن بإعطاء فكرة عن هيكل الموضوعات التى سأتكلم فيها.

أولها: ما يتصل بإيجاب التماس الهدى والعلم من الله وحده، وإبطال كل ما يسمى علما وليس بعلم، مما لا يتصل سنده بالرب تبارك وتعالى.

وثانيا: الموضوع الثانى ما يتصل بحد الإسلام، يعنى تبين الهدى ذاته، بعد أن بينا مصدره.

وثالثا: ما يتصل بتحديد الغاية الإسلامية وأسلوب السعى إليها بالطريقة الشرعية».

١٩

قد لا نجد على هذه القضايا فى الظاهر اعتراضا، ولكنه حين يتناولها بطريقة تفصيلية تحليلية يخرج بها عن القصد والاعتدال، ويسلك إليها طريقا غير مألوف، لم يرد فى كتب السلف من قبل.

٢٠

فالقضية الأولى تعنى عنده أن يأخذ من القرآن والسنة مباشرة، وأن يطرح ما قاله العلماء بعد ذلك، فلا يعترف بالأئمة الأربعة، ولا يعترف بما جاء فى كتب أصول الفقه من قياس وإجماع إنه يقول بصراحة:

«إنهم أوردوا مصادر للهدى غير كتاب الله، وسنة رسوله، سموها مرة بالاجماع، ومرة بقول الجمهور، ومرة بقول الصحابى، ومرة برأى الفقيه، ومرة بعمل أهل المدينة، وهو مذهب مالك، ويقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، واستشهدوا لنصر هذا الباطل، أعنى إحلال هذه المصادر محل القرآن والسنة، بأحاديث موضوعة وضعيفة، كحديث «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وكحديث رواه ابن ماجة وضعفه «لا تجتمع أمتى على ضلالة، وعليكم بالسواد الأعظم»، وكذلك حديث معاذ بن جبل وذكره الترمذى عن مجهول، يرويه عن مجاهيل من أهل الشام، وهو مضعف عند علماء الحديث، ولكن نحن نثبت وضعه من حيث المتن، ويقول الحديث «ان النبى صلى الله عليه وسلم، حين وجه معاذًا إلى اليمن قال له، بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد. قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد قال: اجتهد برأيى ولا آلو». وهم بذلك بدون أن يثبتوا حجة القياس، كمصدر من مصادر التشريع عندهم بعد الاجماع».

٢١

إن شكرى هنا يحرم التقليد، ويدعو جماعته إلى الاعتماد على مصدر واحد هو القرآن والسنة، ثم يصل بعد تلك المقدمة إلى نتيجة غريبة، يلغى فيها تاريخ الأمة، ويرفض الحركات الاجتهادية والإصلاحية السابقة، ليجعل من جماعته، هى الجماعة الوحيدة، بعد عصر النبى والخلفاء الراشدين، فحين سألته المحكمة فى جلسة ١٩٧٧/١١/٩ «وهل تعلم أحدًا من السابقين عليك رأى مثل رأيك تماما» أجاب:

«إن كان المقصود هو محمد صلى الله عليه وسلم والمسلمين ومن بعده فى أيام الخلافة الراشدة من بعده، بغير تحديد لزمان ومدة الخلافة الراشدة، فإنى أجزم بأن ما أقوله وارتأيه وأعبد الله به هو عين ما كان عندهم، وإن كان المقصود القرون التى تلت هذه الفترات فأنا أجزم أيضا، بأن جماعة منهم لم تدع أبدا لما ندعو إليه، ولا عملت به. حيث أنها لو عملت ما نعمل، ودعت لما ندعو إليه لوجب لها التمكين، وقال الله تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ونصوص أخرى كثيرة».

٢٢

وهو بهذا يقع فى التناقض، إنه يحرم التقليد على نفسه ويوجبه على غيره، ليس دافعه هو تجديد الإسلام ومن منطلق «اختلافهم رحمة»، بل دافعه هو تمجيد الذات، يرفض آراء الأئمة الكبار، ويرى أن آراءه غير قابلة للرفض، إنه يمهد لأقواله فى أول جلسة فيقول:

«والنقطة الثانية فى المقدمة، أن حديثى هذا عن الإسلام، وهو كما علمت قد يبلغ إلى جهات للرد عليه، فأريد أن أقرر أنه: لن تستطيع هيئة ما أن ترد على فكرنا، ذلك أننا اشترطنا على أنفسنا، أن تكون أدلتنا فى موضوعنا كله أدلة قطعية الدلالة، ليس فيها احتمال الترجيح مطلقا، وقد سبق فى الفطرة البشرية أن الدليل القطعى لا يمكن أن يبطل. وحيث إن اليقين لا يزول إلا بيقين، فإننا على سبيل الافتراض الجدلى، نطلب منهم مقابل عشرات الأدلة، التى سنسوقها قطعية الدلالة، دليلا واحدا متصل السند إلى الله سبحانه وتعالى، قطعى الدلالة، وما هو. أقرر الآن أنه: ليس فى طوقهم أن يأتوا بدليل واحد قطعى الدلالة متصل السند بالله سبحانه وتعالى يرد علي ما نقول، وهذا التحدى قائم إلى قيام الساعة».

٢٣

إن قاموسه اللغوى تتردد فيه عبارات مثل: إنى أجزم - عين ما كان عندهم - قطعية الدلالة - لا يمكن أن يبطل - اليقين - متصل السند إلى الله - أقرر الآن - التحدى قائم. وهى عبارات توحى فى جملتها بقفل باب الاجتهاد عليه وحده.

وحين سئل «وما الذى تقصده بقولك: الإسلام الحق هو ما ندعو إليه، أم أنه مفتوح ومتروك لاجتهاد كل امرىء بحسب ما يهديه الله تعالى إليه؟»، أجاب إجابة قطعية:

«الإسلام الحق من وجهة نظرى، هو ما أدعو إليه بالذات. حيث أوقن أنه هو الإسلام الذى بعث به محمد صلى الله عليه وسلم».

٢٤

والقضية الثانية تتصل بتعريف الإسلام تعريفا يمكنه من الحكم بتكفير الآخرين، فالإسلام ليس اقرارًا باللسان فقط وليس نطقا بالشهادتين فحسب وإنما هو عمل أيضا، يقول فى جلسة ١٩٧٧/١١/٨.

«والآن نبدأ فورا فى أدلتنا الإيجابية فى تحديد الاسلام، وبيان أن كل فريضة فرضها الله شرط فيه، وأن تواجد الفرائض جميعا مع غياب واحدة، محبط للجميع وكأنها لم تكن، وأيضا فإن الاصرار على معصية واحدة، كفر بالله العظيم، ومحبط لكل أعمال البر، كجبل تهامة».

٢٥

وبمفهومه هذا عن الإسلام خرج عن أهل السنة، الذين يرون أن الإسلام يتحقق بنطق الشهادتين، ولا يكفرون مرتكب الكبيرة، يقول شكرى فى جلسة ١٩٧٧/١١/٧.

«وقد علم ببديهيات العقل، أن مراد الله من الخلق، هو أن يطيعوه لا أن يقروا بطاعته، وأن يعبدوه لا أن يقروا بوجوب عبادته، وإنما الإقرار بذلك كله ضرورة لبلوغ هذه الغاية العملية، وبهذه البديهية نكون قد أسقطنا مذهب أهل السنة كله، المبنى على أن الإسلام هو الاقرار، وإن شرط الكفر هو الانكار، وأثبتنا بطلان قاعدة أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، التى بنوا عليها أن الأعمال لا تؤثر فى الإيمان زيادة أو نقصانا».

٢٦

وانطلق من هذا المفهوم يكفر كل المؤسسات القائمة، فلا انخراط فى الجيش، ولا التحاق بالمدارس، ولا صلاة فى المساجد، ولا اعتراف بالدستور، ولا بالمجالس النيابية، كل ذلك حرام، حتى تعلم الكتابة فى حد ذاتها حرام، وطلاق المرأة من زوجها وقتل العلماء وارد، لإختلاف العقيدة بين جماعته والجماعة القائمة.

٢٧

والقضية الثالثة تترتب على ذلك الحكم بتكفير المجتمع، وهو ضرورة الانسحاب من ذلك المجتمع «خطتنا تقوم أصلا على الانسحاب من هذه المجتمعات من أساسها بكل ما فيها، وقلبها رأسا على عقب، إذا صح هذا التعبير، حيث أننا لا نؤمن بسياسة الترقيع، ولا نؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام، وقال تعالى: ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ – سورة النحل. دلالة على أن الخطة الإسلامية، والسنة الربانية، تقوم على الهدم من القاعدة».

ان الغاية الإسلامية لجماعته هى الفرار إلى أرض الهجرة، إنها الطريقة الصحيحة التى تمثل مستقبل الجماعة، وهو يعبر عنها فى أسلوب عاطفى حماسى، فيقول:

«ولما كان بحر الجاهلية المتلاطم بعلم الله، فد اقتضت سنة الله فيه ان يخرج من [illegible]
وان يجرفهم معه، كانت السنة الربانية... هي تمييز وانفصال وفرار الهيئة المؤمنة، من ذلك
الخضم الكافر، يتوج ذلك بالهجرة إلى أرض غير الأرض، وعبادة غير العبادة، تمهيدا
للانطلاق باسم الله، وفى سبيل الله، لتكون كلمة الله هى العليا».

الفصل الثالث

النموذج الاستهلاكى
وعصر البترول

١

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥، حدثت ظواهر جذرية فى المجتمع العربى كانت من أبرزها ظاهرتان:

١ - التحرر السياسى.

٢ - ظهور البترول.

وهما ظاهرتان تعدان فى مظهرهما الخارجى حركة دفع للتاريخ العربى، فالتحرر يعنى أن يصدر القرار من داخل المجتمع دون أن تكون هناك عوامل ضغط خارجية.

والبترول يعنى توافر قدر من الأرصدة المالية يتيح للقرار السياسى أن يتشكل على أرض الواقع.

٢

ولكن يبدو أن الصراع بين حضارة الشرق، ممثلة فى الحضارة العربية الإسلامية، وبين حضارة الغرب، ممثلة فى الحضارة الأوربية الغربية، صراع أزلى، يشبه صراع البقاء بين الكائنات الحية.

قد تتغير الأسلحة، وقد تتبدل الأقنعة، ولكن يظل جوهر الصراع قائما. حدثت بعد الحرب العالمية الثانية متغيرات دولية فاتخذ الصراع صورة مغايرة، وإن ظل فى جوهره كما هو.

٣

ودخل العالم فى صراع من نوع جديد، يتطلب لغة جديدة، تختلف عن اللغة التقليدية.

٤

كان المؤرخ قبل الحرب. ممثلا فى عبدالرحمن الرافعى، يتحدث عن بطش الاستعمار، ويرصد الحركات القومية، ويسجل دور البطولة عند أحمد عرابى، وسعد زغلول، ومصطفى كامل، ومحمد فريد، وغيرهم ممن كانوا يجيدون الخطب، ويدبجون المقالات، وينشئون الصحف ويحركون مشاعر الجماهير، لكى تواجه الأساطيل والأسلحة والتكنات العسكرية.

٥

وبعد الحرب تغير كل شيء، واختلفت اللغة، لم تعد هناك أساطيل ولا أسلحة ولا ثكنات عسكرية، تستفز جهاز المناعة عند الشعوب وتثير الحماسة، وتبرر الخطب، وتدبيج المقالات، أصبح كل شيء يتسلل بنعومة، فيتخدر الجسم، ويصيب جهاز المناعة نفسه.

٦

ومن الغريب أن كثيرًا من المؤرخين لا يزالون يفكرون بطريقة تقليدية، ويرددون لغة عبدالرحمن الرافعي، ويتحدثون عن ثورات القاهرة وعن زعماء الإصلاح، وعن إصلاحات محمد على، وإنجازات اسماعيل، وعن الحركات القومية، وعن ثورة سنة ١٩١٩، وعن أعقاب الثورة، وكأن التاريخ يقف عند حدود ما هو مسطر فى الكتب.

٧

ومن الغريب أيضا أن كثيرا من المفكرين لا يزالون يتحدثون عن مراحل التاريخ الخمس، وعن منطق التاريخ، وعن فائض القيمة، وعن احتكارات البورجوازية، وعن ثورة البرولتاريا، وكأن التاريخ قد وقف أيضا عند تحليلات ماركس فى أواخر القرن التاسع عشر.

٨

الأولون يركزون على البنية الفوقية، ويتحدثون غالبا عن الزعامة الفردية، ويتجاهلون إلى حد كبير العنصر الاقتصادى، أما الآخرون فيركزون على العنصر الاقتصادى ولكنهم يقفون عند حدود ما حفظوه من نظريات ولا يتجاوزونها إلى المتغيرات الدولية الجديدة، وعلى رأسها ظهور عنصر البترول.

٩

إن الصراع الدولى الراهن لم تعد تحركه بالدرجة الأولى خلفيات عقائدية ولا مبادئ أيديولوجية، ولا زعامات فردية.

إن عصر الملاحم والبطولات وعصر المشروعات الكبيرة قد أخذ يتلاشى، ليفسح الطريق امام المصالح المباشرة والهدف المطروح فى الآن، والذى يتغير مع تغير الآن، وامام التكتلات التى تخلق زعامات من نوع جديد.

١٠

وأيضا فإن الصراع الدولى الراهن، لم يعد كما فهمت الماركسية صراعا تحركه مصالح طبقية بالدرجة الأولى.

إن التغيرات الدولية التى اكتسحت عالم ما بعد الحرب، وامتدت إلى المعسكر الغربى والمعسكر الشرقى والعالم الثالث، جعلت مفهوم الطبقية الذى كان سائدا فى فترة ما قبل الحرب يتبدل، ولم تعد عبارة «يا عمال العالم اتحدوا» ذات مدلول محدد ومفهوم، فليست هناك أهداف مشتركة يمكن أن تجمع عمال العالم، إن هناك عمالا فى أوروبا وعمالا فى أمريكا، وعمالا فى روسيا، وعمالا فى السعودية، وعمالا فى موريتانيا ولكل ظروف خاصة تباعد بينهم.

عمال أوروبا مثلا قد ارتبطوا بالمد الاستعمارى، وربطوا رفاهيتهم بالمكاسب التى كانوا يحققونها خلال المستعمرات فى آسيا وأفريقيا.

وعمال أمريكا قد ارتبطوا بالشركات الاحتكارية، والتى مثلت استعمارا من نوع جديد يستنزف موارد العالم مقابل إغراق السوق فى مواد استهلاكية.

وعمال السعودية فى وضع من الرفاهية، يجعل أهدافهم تختلف جوهريا عن أهداف العمال فى موريتانيا مثلا.

١١

إن عالم ما بعد الحرب يكاد ينقسم إلى ثلاث تصنيفات متميزة - ولا أقول عن عمد طبقات - دول الشمال الغنية المتقدمة، ودول الجنوب الفقيرة، ودول البترول الغنية.

١٢

والإحصائيات تكشف عن فروق جذرية بين تلك التصنيفات، تجعل نقط الالتقاء صعبة، وتجعل فكرة عمال العالم مجرد أسطورة تاريخية. إن متوسط دخل الفرد فى دول الشمال يزيد عن ٩ آلاف دولار فى السنة، بينما متوسط دخل الفرد فى دول الجنوب يزيد قليلا عن ٥٠٠ دولار فى السنة.

وإن معدل الوفيات عند الأطفال الرضع يصل إلى ١٧ حالة فى دول الشمال ويصل إلى ٩٠ حالة وفاة عند دول الجنوب، وإن متوسط عمر الفرد فى دول الشمال يصل إلى ثلاث وسبعين سنة، ويصل عند دول الجنوب إلى تسع وخمسين سنة، وإن ارتفاع متوسط التعليم فى دول الشمال يصل إلى ٩٩٪، ويصل إلى ٦٠٪ عند دول الجنوب. انظر الجدول رقم (١)[(١)].

١٣

والجدول رقم (٢)[(٢)] يكشف عن التفاوت الرهيب بين دول الجنوب الفقيرة ودول الجنوب الغنية، إن عنصر البترول قد تدخل فقسم العالم العربى إلى دول فائض ودول عجز، وأوجد بينهما من الهوة ما يغطى فى أحيان كثيرة على عوامل الالتقاء التقليدية، مثل الجوار واللغة والتاريخ.

١٤

وبسبب من المتغيرات الدولية أصبحت رؤية ما قبل الحرب رؤية تقليدية «كلاسيكية»، وهى فى الوقت نفسه رومانسية على وجه ما، بمعنى أنها قد نشأت فى جزيرة منعزلة، وصنفت التاريخ على حسب ملاحظتها للصراع على أرضها بين البورجوازية والعمال، ثم لم تكتف بذلك بل جعلت هذا التصنيف إطارا تريد أن تفرضه على كل شعوب العالم وتحيطه بمجموعة من الجمل العريضة عن جنة الأرض وانتصار البرولتاريا ومرحلة الشيوعية، والمدينة الفاضلة.

وبعد المتغيرات والإنجازات الكبيرة فى عالم المواصلات، وظهور الأقمار الصناعية، والتحدث عن الكواكب الأخرى، تحولت الأرض إلى كوكب واحد فى مقابل الكواكب

---

(١) انظر العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٥٥.

(٢) مجلة النفط والتنمية ايلول ١٩٨٥ م.

الأخرى، وتحول تفكير الناس من جزر منعزلة تخطط للعالم من وراء البحار، إلى تفكير العالم الواحد، أو القرية الكبيرة كما يحلو للبعض أن يقول.

وجدت على الساحة الدولية ظواهر ما كانت لتوجد بمنطق ما قبل الحرب. أصبحت هناك دول تدفعها المصلحة المشتركة إلى وحدة على الرغم من تباينها فى اللغة والجنس والتاريخ، وأصبحت هناك دول ترتبط مع دول أخرى تفصل بينها البحار والمحيطات، وتعادى دولا تقع قريبة منها ومجاورة لها.

لقد أصبحت العلاقات بين دول العالم متشابكة، وأصبح ما يدور تحت السطح أكثر مما يدور فوقه، واتخذ الصراع وجهة أخرى ترفض الكثير من مسلمات ما قبل الحرب، وتطلب الأمر لغة جديدة وتحليلا جديدا.

١٥

وتفهمت أمريكا اللعبة جيدا، ومبكرا عقب انتهاء الحرب مباشرة، وادركت أن الاستعمار التقليدى لم يعد يكفى مع صحوة الشعوب، واستطاعت أن تصطنع لغة جديدة، واستعمارا جديدا، تحل فيه التبعية الاقتصادية محل التبعية السياسية.

١٦

وتكشف ملفات السويس التى نشرها الأستاذ محمد حسنين هيكل عن ذلك الدور الجديد لامريكا، فالوثيقة رقم/١٤ تتحدث عن ذلك الاجتماع الذى عقده الرئيس ترومان، فى ١٣ نوفمبر سنة ١٩٤٥ م، مع رؤساء البعثات الدبلوماسية الأمريكية فى الشرق الأوسط، لتدارس الأوضاع فى البلدان العربية عقب الحرب مباشرة.

تحدث فى ذلك الاجتماع الوزير المفوض «وادسوورث» بالأصالة عن نفسه وبالنيابة عن بقية زملائه، فأشار إلى الصحوة الجديدة فى العالم العربى والرغبة العارمة فى التخلص من الاستعمار الأوروبى، وأهمية الدور الذى يجب أن تلعبه أمريكا فى المنطقة، ثم قال:

«إن ذلك ياسيدى الرئيس هو ما نعتقد كممثلين لكم، أنه يمثل الصورة الأساسية، وتستطيع الولايات المتحدة أن تقوم فيها بدور قيادى، إن زعامتنا المعنوية معترف بها اليوم، وتريد الحكومات التى اعتمدنا لديها إلى أبعد حد أن تعرف ما إذا كنا سنطبق هذه الزعامة أم لا، وما إذا كنا سنواصل عملنا حتى الإنجاز بعد انتصارنا العظيم، أم أننا سنترك الميدان مثلما فعلنا فى نهاية الحرب الماضية مع الآخرين»[1].

(١) ملفات السويس ص ٦٣٣.

١٧

وكان الرئيس يدرك قبل وزيره المفوض ذلك الدور الجديد، كان يعقب على حديث وزيره، مرة بقوله «إنه يتفق تماما مع ذلك البيان»، وثانية بقوله «إننى أعرف ذلك».

١٨

وبدأت الفكرة تتحول إلى أمر واقع، والاقتراح يتحول إلى سياسة عملية، وكان البترول هو المجال الرئيسى لاختبار النوايا الأمريكية، وأخذت المذكرات المتبادلة بين الحكومة الأمريكية والحكومة البريطانية عقب الحرب مباشرة، تسفر بوضوح عن النوايا الأمريكية.

إن الوثيقة رقم/١٢ فى «ملفات السويس» عبارة عن نص مذكرة قدمتها وزارة الخارجية الأمريكية فى ٣١ مايو سنة ١٩٤٥، إلى الحكومة البريطانية تفصح عن رغبة أمريكا فى «تحقيق زيادة نسبية فى معدل استغلال احتياطيات بترول نصف الكرة الشرقى (ولا سيما الشرق الأوسط) وخفض نسبى فى معدل الاستغلال فى نصف الكرة الغربى»، كما جاء فى نص المذكرة.

١٩

والوثيقة نفسها تطالب فى فقرة منها الحكومة البريطانية، بألا تضع العراقيل أمام الشركات الأمريكية فى مهمتها للبحث عن البترول، وتضرب المثل بشركة الجولف الأمريكية، التى احتاجت إلى خمس سنوات، من المفاوضات مع الإدارة البريطانية، حتى تستطيع أن تحصل على امتيازات فى حقول البترول الكويتية، ومع ذلك تضمنت هذه الامتيازات الكثير من الشروط التى أفقدتها فاعليتها.

إن شركة الجولف ليست هى المثال الوحيد، ولكن «فى الوسع إيراد أمثلة أخرى كثيرة» من الشركات الأمريكية تطالب المذكرة بتسهيل مهمتها.

٢٠

وانطلقت الشركات الأمريكية، تحت حماية الحكومة الأمريكية، فى مهمتها بلا تسويف، وتفصح الأرقام عن تغلغل الشركات الأمريكية الكبرى فى منطقة الشرق الأوسط ذلك التغلغل الذى بدأ ينمو باطراد وانتظام، حتى أصبح الآن يمثل القوة الرئيسية فى اقتصاديات المنطقة.

ففى العالم الآن نحو ثلاثين شركة نفط، معظمها أمريكية الجنسية، وتحتكر ٨٠٪ من اجمالى الإنتاج النفطى العالمى، و ٨٠٪ من اجمالى الطاقة التكريرية فى العالم، و ٥٠٪ من اجمالى عدد الناقلات النفطية فى العالم، كما كانت تتحكم حتى سنة ١٩٧٠ فى ٩٠٪ من اجمالى احتياطى النفط فى العالم.

وقد حققت هذه الشركات أرباحا هائلة، تستطيع أن تقلب الموازين الاقتصادية فى العالم «فإجمالى مبيعات عشر من هذه الشركات، يساوى إجمالى الناتج القومى لجميع دول القارة الافريقية، كما أن الأرباح السنوية لهذه الشركات نفسها، تساوى فقط اجمالى الناتج القومى لعشرين دولة افريقية»[1] ومبيعات شركة «اكسون» وهى المعروفة باسم ستاندرد أوبك أوف نيو جرسى، حققت سنة ١٩٨٦ حوالى ٨٧ ألف مليون دولار، وبلغ اجمالى رصيدها المالى ثلاثين ألف مليون دولار، فى حين بلغ صافى أرباحها فى السنة نفسها خمسة آلاف مليون دولار. إن إجمالى مبيعات هذه الشركة فى السنة، يعادل أربعة أضعاف اجمالى الدخل السنوى الكلى للمملكة العربية السعودية، والتى هى أكبر دولة نفطية فى العالم. ويعادل خمسة أضعاف اجمالى الناتج القومى لدولة الإمارات العربية، والتى هى ثانى دولة نفطية فى الخليج العربى»[2].

ولم تكتف هذه الشركات العملاقة بالسيطرة الاقتصادية، بل طمحت أيضا إلى السيطرة السياسية، وكانت تتصرف وكأنها دولة داخل دولة، تؤثر على سياسة البلد وتتدخل فى تشكيل الوزارات، وأحيانا تقوم بعمليات انقلابية، لكى تجلب إلى السلطة من يحمى مصالحها، إن حقيقة الانقلابات المتتالية التى وقعت فى سوريا سنة ١٩٤٩. إنما كانت تخفى وراء مظهرها العسكرى صراعا بين شركة «البترول البريطانية العراقية» وشركة «أرامكو» الأمريكية، تحاول كل شركة أن تدفع إلى السلطة عميلها، الذى ينفذ سياستها، ويحمى مصالحها.

٢٢

إن تحليل الاتفاقيات الامتيازية، التى كانت تتم بين تلك الشركات العملاقة، وبين الحكومات الوطنية يكشف عن قوة تلك الشركات، التى كان يحميها الاستعمار، وتساندها الأسطولات.

كانت تلك الامتيازات تفرض شروطا تعسفية، تجبر فيها الحكومات على التخلى عن

(١) العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ٣٢. (٢) انظر المرجع السابق ص ٢٠٠.

مساحات واسعة من أراضيها تقوم فيها تلك الشركات بالتنقيب والإنتاج والنقل والتكرير والبيع، وخلال مدة استغلال طويلة قد تصل فى بعض الأحيان إلى ٧٥ سنة، وللشركة خلال تلك المدة حق التصرف المطلق فى الأراضى موضوع العقد، وبالطريقة التى تخدم مصالحها، ولها أيضا حق استيراد ما تحتاجه من أجهزة للتنقيب دون دفع رسوم، وتصدير البترول بالطريقة التى تريد، دون رفع رسوم، ودون التزام بتسليم ما تحصل عليه من العملات الصعبة إلى الحكومات الوطنية، وإذا حدث خلاف بين الشركات والحكومات، فإن المحاكم الوطنية لا تستطيع أن تبت فى ذلك الخلاف، ولكن يحل عن طريق التحكيم.

وفى بحث أصدرته منظمة الأوبك سنة ١٩٦٥، وتحت عنوان «من الامتيازات إلى العقود»، كشفت فيه عن الطبيعة الاستغلالية لهذه العقود، وانتهت إلى القول بأن: «النمط التقليدى لاتفاقيات الامتياز، يمنح صاحب الإمتياز سلطات تتجاوز فى مداها حدود المألوف، فتحل صاحب الامتياز محل السلطات الحكومية فى العديد من النواحى، وعمليا يسىء صاحب الامتياز استعمال ما يمنحه من سلطات واختصاص الأمر الذى يعود بالضرر على الدولة... كما تخلع هذه الاتفاقيات على صاحب الإمتياز وصفا ممتازا ينفرد به عن العاملين فى الصناعات الأخرى، ذلك أنه فى الكثير من الحالات لا يخضع لكافه قوانين البلاد، أضف إلى ذلك أنه يتمتع بامتيازات لا يتمتع بها سواه، فهو مثلا يقيد السلطة التشريعية بألا تغير أو تعدل فيما حصل عليه من حقوق»[1].

٢٣

ووجد العرب أنفسهم أمام متغيرات جديدة، تتطلب منهم صورا أخرى للكفاح، لم يعد هناك استعمار بالمعنى التقليدى، فقد تحررت معظم الدول سياسيا بعد الحرب. ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام سيطرة من نوع جديد، وأمام استعمار يتخفى تحت أقنعه اقتصادية، فاتخذ كفاحهم ضد تلك السيطرة الجديدة، صورا غير تقليدية، لا تعتمد على تحريك الجيوش، ولا المظاهرات، ولا إثارة الحماسة وإلقاء الخطب، ولكنها تعتمد على طرق تتناسب وتلك المتغيرات الجديدة، ومرت تلك الطرق فى مراحل.

٢٤

وتميزت المرحلة الأولى منها بمحاولات من الحكومات العربية، للتخلص من الصور

---

(١) اقتصاديات النفط العربى ص ٣٩.

المختلفة لعقود الإمتياز التى تمت فى ظل السيطرة الاستعمارية.

واتخذت هذه المحاولات أشكالا مختلفة، بدأت من فكرة التدخل فى عمليات الشركات الاحتكارية، وفرض العنصر الوطنى، وإنشاء شركات أخرى منافسة، وانتهت بعقود جديدة تسمى **عقود المشاركة**.

إن عقود المشاركة تعنى بداية مرحلة جديدة يقوم فيها الجانب الوطنى بالمشاركة الفعلية، سواء مع الشركات التقليدية، أو مع شركات أخرى جديدة، تشكلت وبتشجيع من الجانب الوطنى لكى تخفف من حدة سيطرة الشركات الاحتكارية الكبرى.

وبدت مشاركة الجانب الوطنى شاملة، سواء فى جانب الإدارة، أو عمليات الإنتاج والتكرير والنقل والتسويق، أو فى جانب اقتسام الربح من العملات الصعبة.

إن الاتفاقية التى تمت بين منظمة الأوبك وشركات البترول الكبرى، والتى وقعت فى تشرين الأول سنة ١٩٧٢م، تهدف إلى مبدأ المشاركة الفعلية للحكومات الوطنية بنسب متزايدة تدريجيا، تبدأ بنسبة ٢٥٪ سنة ١٩٧٢، وتظل تتزايد حتى تصل إلى نسبة ٥١٪ سنة ١٩٨٢[1].

وبذلك لم تعد الشركات الاحتكارية دولة داخل دولة، لها أرضها وقوانينها ومؤسساتها، بل أصبحت الحكومات الوطنية تتدخل فى شئون تلك الشركات وتحاول – ولو تدريجيا – أن تخضعها لمصلحة البلاد.

ولكن هذه الخطوة لم ترض مطامح الوطنيين، حقا كانت هى خطوة فى الطريق، ولكنها لم تكن نهاية الطريق، فأخذ الوطنيون يتطلعون إلى خطوة أكبر، **تتلخص فى سياسة التأميم**، وهى سياسة تعنى فى نهاية الأمر أن تصبح هذه الشركات الاحتكارية خاضعة للأمة، وقد احتدت موجة التأميم فى السبعينيات، فى السعودية والكويت والإمارات والعراق وليبيا والجزائر، ولم يمض هذا العقد إلا وأصبحت الشركات الاحتكارية خاضعة تماما للدولة المنتجة، يقول الدكتور عبد المنعم السيد على «وبذلك اختتم التاريخ النفطى العربى باتجاه تحقيق شعار «نفط العرب للعرب» فى أهم المناطق العربية انتاجا للنفط، وهى منطقة الخليج العربى بما فيها العراق والسعودية. بالإضافة إلى الشمال الافريقى العربى ممثلا بليبيا والجزائر. أما الامتيازات القديمة وما فى حكمها

(١) اقتصاديات النفط العربى ص ٧٢.

فإن ما بقى منها هو أقل أهمية بكثير مما كان عليه قبل عقد من الزمن ولن يمر عقد السبعينيات حتى تكون صناعة النفط العربى مملوكة ومدارة إدارة كاملة من قبل أصحابها العرب. ذلك هو منطق التاريخ»[1].

٢٦

وبذلك تكونت **الشركات الوطنية**. وحلت محل الشركات الاحتكارية، ولم تكتف هذه الشركات الوطنية بالسيطرة على ناتج البترول، بل أخذت تدخل فى عمليات ما بعد الإنتاج، من تكرير ونقل وصناعة نفطية. فأنشأت الأساطيل الكبيرة، وأقامت الصناعات البتروكيماوية، ودربت الخبرة الوطنية، وأسست كوادر إدارية وفنية.

حقا لا تزال الشركات الاحتكارية تسيطر على معظم العمليات، التى تتم بعد إنتاج البترول، من نقل وتسويق وتصنيع. ولا يزال نصيب الشركات الوطنية فى تلك العمليات ضئيلا، ويتزايد بنسبة بطيئة للغاية. فقد بلغ عام ١٩٤٦ نحو ٣,١١٪، ولم يزد عام ١٩٧٥م عن ٣,٧٩٪[2].

ومع ذلك فالشركات الوطنية تتقدم بثبات. والشركات الاحتكارية تتراجع باطراد. والجدول رقم/٣ يبين انحسار عمليات الشركات الاحتكارية من خلال المقارنة بين العامين ١٩٦٣ و ١٩٧٢م. فقد بلغ انتاجها ٩٠,٢٪ عام ١٩٦٣م ، ثم أصبح ٧٤٪ عام ١٩٧٢م. وبلغت طاقة التكرير ٧٥,٦٪ ثم أصبحت ٥٠,٨٪. وبلغت قدرتها على النقل ٢٩,١٪ ثم أصبحت ٢٠٪. وبلغت مبيعاتها ٧٤,٣٪ ثم أصبحت ٥٨,٣٪.

٢٧

وكان أن تجمعت تلك الشركات الوطنية، فى منظمة واحدة، تعرف باسم الأوبك (O.P.E.C)، وهى الحروف الأولى من العنوان الكبير «منظمة الدول المصدرة للبترول».

وتهدف هذه المنظمة إلى الدفاع عن مصالح الشركات الوطنية والدول المصدرة للبترول، مقابل الشركات الاحتكارية والدول المستهلكة للبترول.

وقد حققت هذه المنظمة منذ انشائها سنة ١٩٦٠، خطوات ملموسة فى طريق أهدافها، من حيث زيادة نسبة الضريبة ونسبة الأتاوه، ونسبة الأسعار، وأيضا تقنين الانتاج وتحديد

(١) اقتصاديات النفط العربى ص٨٠. (٢) المرجع السابق ص٨١.

الزيادة السنوية بطريقة لا تؤثر على الأسعار، إن الجدول رقم/٤ يكشف عن نسبة الزيادة المئوية فى السعر، وفى الضريبة، وفى الأتاوة، خلال الفترة من ١٩٧٠م وحتى سنة١٩٧٤م. والجدول رقم/٥ يكشف عن الزيادة فى سعر البرميل خلال الفترة من ١٩٧٥ وحتى ١٩٨٣م، أما الجدول رقم/ ٦ يبين صادرات المنظمة من النفط الخام خلال السنتين ١٩٨١ و ١٩٨٢م، ويتضح فيه اتجاه المنظمة إلى تحديد كمية البترول، لأن اغراق السوق دون تنظيم يؤثر على أسعار البترول.

وتحولت المنظمة إلى قوة ضاغطة فى المجال العالمى، فهى تسيطر على «٦٠٪ من اجمالى الانتاج النفطى العالمى، و ٩٠٪ من إجمالى الصادرات النفطية إلى الدول الصناعية الرأسمالية. و ٩٥٪ من اجمالى النفط المتحرك فى التجارة الدولية، و ٧٥٪ من اجمالى الاحتياطى النفطى العالمى، وذلك سنة١٩٨٨»[1].

إن الجدول رقم/ ٧ يكشف عن مساهمة دول الأوبك، وأيضا دول الشرق الأوسط، فى نسبة إجمالى الاحتياطى النفطى العالمى سنة١٩٨٨، وان الجدول رقم/٨ يكشف عن انتاج دول الأوبك من النفط الخام، ونسبة ذلك الانتاج مقارنة للانتاج العالمى، من سنة١٩٧٣ وحتى سنة١٩٨٧. والجدولان معًا يكشفان عن قوة تأثير الأوبك فى السوق العالمى.

٢٨

ثم حدث تطور خطير، فقد استخدمت المنظمة ولأول مرة البترول كسلاح سياسى، فعقب حرب ١٩٧٣م قطعت البترول عن الدول الصناعية الكبرى الموالية لإسرائيل، وتوقفت الأجهزة التى كانت تقوم عليها الحضارة الغربية.

ويلخص إيان سيمور التطور الذى حدث فى السيطرة على البترول عقب حرب ١٩٧٣، فيقول:

«ويمكن القول أنه قد حدث تغير له أهمية دولية كبيرة جدًا، فقبل عدة سنين مضت، لم يكن للأقطار المنتجة فى الأوبك، أى خيار سوى السماح لنفطها بأن يستنزف بأية معدلات، تبدو أكثر ملاءمة بالنسبة للاقتصاد الصناعى الغربى. أما الآن فإنه على العالم الصناعى أن يتكيف مع الامدادات التى تقرها أقطار الأوبك... إن المصالح الوطنية

---

(١) العالم المعاصر والصراعات الدولية ص٢٠٢.

للمنتجين، الفردية والجماعية، لا يمكن بعد الآن أن يتم تجاهلها، بوصفها عاملا رئيسيا فى تحديد توازن العرض والطلب»[1].

وأدركت المنظمة قوتها، أنها تملك سلاحًا خطيرًا، لا تقوم الحضارة الغربية بدونه، وعن طريق هذا السلاح يمكن أن تفرض شروطها، وكان أن أعلنت سنة ١٩٧٤ قرارها برفع سعر النفط أربعة أمثاله. وواصل سعر البرميل عقب هذا القرار ارتفاعه، ليصل إلى ٣٦ دولار سنة ١٩٨١، بعد أن كان ثلاثة دولارات سنة ١٩٧٢. إن الجدول رقم/ ٩ يكشف عن تطور الأسعار المعلنة للنفط، فى بعض الأقطار العربية لعام ١٩٦١، وأيضا من عام ١٩٧٠، وحتى عام ١٩٧٧م.

٢٩

وتفهمت الدول الصناعية الدرس تماما وفى فترة مبكرة، وخشيت أن تتمادى الدول المنتجة للبترول فى اللعبة حتى نهايتها، سنة ١٩٥٦ نسفت أنابيب البترول فى سوريا، وسنة ١٩٧٣م توقف ضخ البترول إلى العالم الغربى، ان المستقبل يحمل علامات خطر، يجعل مصير الحضارة الأوروبية كلها فى أيد خارجية، قد تعبث، كيف تشاء، وقد تملى شروطها كيف تشاء.

ولم تضيع أمريكا وقتها. وتزعمت حركة ضد، واعلنت مبادئها ودعت الدول الكبرى إلى منظمة خاصة بهم، وتحد من سيطرة الأوبك، وكان أن أعلنت سنة ١٩٧٤ عن قيام «وكالة الطاقة الدولية» International Energy Agency وأعلن كيسنجر أن هذه الوكالة لن تدخل فى مفاوضات مع الأوبك، ما لم تتغير السياسة البترولية لصالح الدول المستهلكة.

ووضعت هذه الوكالة خطة مدروسة وعملية، تقوم على ترشيد الاستهلاك، والبحث عن مصادر أخرى للطاقة، وبناء مخزون ضخم داخل البلاد يكفيها عند الضرورة، ثم الاعتماد على مصادر البترول الأخرى فى بريطانيا وبحر الشمال.

وتحولت هذه الخطة إلى واقع عملى تكشف عنه الأرقام والاحصائيات، فقد انخفض عتماد الدول الكبرى على النفط من ٤٦٪ سنة ١٩٧٥، إلى ٣١٪ سنة ١٩٨٣، واستطاعت الولايات المتحدة تخزين ٦٠٠ مليون برميل من النفط، واستطاعت الدول الأخرى تخزين احتياطى من النفط يكفيها ١٢٠ يوما، وضاعفت بريطانيا من انتاج

---

(١) الأوبك أداة تغيير ص٣١٣.

نفطها من بحر الشمال بمعدل سنوى يبلغ ٦١٪، وبلغ انتاجها النفطى سنة ١٩٨٥ حوالى ٢,٥ مليون برميل يوميا، وأصبحت ثانى أكبر دولة منتجة للنفط فى العالم، بل أصبحت تنتج أكثر من المملكة العربية السعودية، وأغرق السوق بالنفط الخام، وقل الاعتماد على نفط الأوبك، وأصبح نصيب الأوبك من الانتاج النفطى فى العالم، لا يتجاوز ٢٥٪ سنة ١٩٨٤، بعد أن كان ٥٣٪ سنة ١٩٧٤[١].

٣٠

ولم تكن الدول الصناعية تهدف إلى السيطرة الاقتصادية، ولكنها كانت تهدف وبالدرجة الأولى إلى انتزاع القرار السياسى من دول الأوبك، والذى لوحت به عقب حرب ١٩٧٣م، ولم تمض سنوات على هذه الحرب حتى قلبت تلك الدول الموازين واغرقت السوق بالبترول، وجاء عام سنة ١٩٨٦ لينخفض سعر البرميل إلى أقل من عشر دولارات، بعد أن وصل إلى ٣٤ دولارا سنة ١٩٨٢، ومع انخفاض سعر برميل النفط، انخفض أيضا الانتاج اليومى للأوبك إلى ١٥ مليون برميل، بعد أن كان ٣١ مليونا سنة ١٩٨١. وأصبحت دول الأوبك التى تمتلك ٧٥٪ من اجمالى الاحتياطى النفطى العالمى، لاتنتج سوى ٣٣٪ من الانتاج العالمى، فى حين أن الدول النفطية الأخرى، التى لا تمتلك سوى ٢٥٪ من الاحتياطى العالمى، تنتج ٦٦٪ من الانتاج النفطى العالمى، وأثر كل ذلك فى عائدات الأوبك التى تراجعت إلى حوالى ١٣٠ ألف مليون دولار سنة ١٩٨٧م»[٢].

وانعكس ذلك على الأوضاع الاقتصادية فى العالم العربى، غنية وفقيرة، فقد هبط فائض الميزان التجارى السعودى بنحو ٦ مرات، وهبط الفائض للبلدان العربية البترولية بنحو ثلاث مرات بين عامى ٨١ و ١٩٨٣م، بينما زاد العجز فى ميزانية الحكومات العربية غير البترولية، بنحو ٧١٪ بين عامى ١٩٨٠ و ١٩٨٤م[٣].

٣١

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، الذى أصبحت فيه الدول المصدرة للبترول مغلولة اليد، وفقدت منظمة الأوبك سلاحها الذى كانت تلوح به فى المناسبات المختلفة، بل ان الدول الصناعية الكبرى، عملت جاهدة على أن ترتد الأموال العربية إليها، واتخذت لذلك

---

(١) انظر العالم المعاصر ص٢٠٤.
(٢) المرجع السابق ص٢٠٤.
(٣) الأهرام ١٩٨٦/٥/٩.

طرقا مختلفة يمكن أن تميز من بينها طريقين مختلفين وهما:

١ - استقطاب الأموال العربية على هيئة استثمارات وودائع فى البلدان المتقدمة.

٢ - اغراق البلاد العربية بالواردات الأجنبية.

٣٢

ان الجدول رقم/ ١٠ يكشف عن الطاقة الاستيعابية لكل من السعودية والكويت. ان كلا من هذين البلدين لا يستطيع أن يستوعب ما لديه من أموال، وتكون النتيجة فائضا ماليا، يوضحه الجدول خلال عامى ١٩٧٤ و ١٩٧٦م.

وما ينطبق على السعودية والكويت، ينطبق على غيرهما من البلدان العربية الأخرى المصدرة للبترول، وما ينطبق على هذين العامين ينطبق على غيرهما من الأعوام الأخرى، ويؤدى كل ذلك إلى تراكم فائض مالى كبير يوضحه الجدول رقم/ ١١ فى سبعة أقطار عربية منتجة للنفط وهى: العراق والجزائر والكويت وليبيا والسعودية وقطر والإمارات العربية.

وقد عملت الدول الكبرى على استيعاب هذا الفائض المالى، ان الجداول رقم/ ١٢، و ١٣ و ١٤ تكشف عن استثمارات فوائض الأموال لدول الأوبك، عند الدول الصناعية الكبرى مثل المملكة المتحدة، والولايات المتحدة، وقد بلغت هذه الاستثمارات ٥٦,٢ بليون (١٩٧٤)، و ٣٥,٧ بليون (١٩٧٥م)، و ٣٣,٢ بليون (١٩٧٦) (انظر الجدول رقم (١٢)وبلغت ٦٠ بليون دولار فى نهاية عام ١٩٧٤ (الجدول رقم/١٣)، و ١٥٧,٧ بليون دولار فى منتصف عام ١٩٧٧م (الجدول رقم/ ١٤).

إن نحوا من ٢٣٦ مليار دولار من استثمارات الأوبك، خلال الفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٩ م، كانت موزعة كالآتى:

١١٥ مليار دولار بنسبة ٤٨,٧٪ فى ودائع مصرفية.

١٧ مليار دولار بنعبة ٧,٢ ٪ فى سندات حكومية بريطانية وأمريكية.

٥٨ مليار دولار بنسبة ٢٤,٥٪ فى استثمارات مباشرة وغير مباشرة.

٨ مليار دولار بنسبة ٣,٤ ٪ فى أموال مودعة لدى صندوق النقد الدولى والبنك الدولى.

٣٨ مليار دولار بنسبة ١٦,٢٪ فى قروض إلى الأقطار النامية[1].

---

(١) انظر: مجلة النفط والتنمية، أيلول ١٩٨٥ م.

وقدر خبراء المال أن صافى أرباح الشركات الأمريكية من صناعة النفط العربى، قد بلغ ثلاثة بلايين دولار عام ١٩٧٥م، وأنه قد ارتفع إلى ٤,٣ بليون من الدولارات عام ١٩٨٠ م.

وقدروا أن دخل تلك الشركات من خدمات النقل مع الوطن العربى قد بلغ ١,٤ بليون من الدولارات عام ١٩٧٥. وقد ارتفع إلى بليونى دولار عام ١٩٨٠ م.

وقدروا أن تصدير البضائع والخدمات إلى الوطن العربى، قد بلغ ما قيمته ٥ بلايين من الدولارات عام ١٩٧٥ م، وقد ارتفع إلى عشرة بلايين دولار عام ١٩٨٠ م[١].

إن الجداول والإحصائيات والأرقام، التى تنشرها المؤسسات العربية، تثبت أن الجزء الذى استطاعت الأقطار العربية أن تنتزعه من أرباح بترولها، وبعد كفاح مستميت على الشركات الاحتكارية، والحكومات الإمبريالية، قد بدأ يعود إلى تلك الشركات والحكومات بصورة مقنعة، ولكنها فى النهاية تصب فى خزائنهم.

٣٣

أما الطريقة الأخرى لاجتذاب الأموال العربية، فهى تتمثل فى كم الواردات من البضائع والمواد الاستهلاكية إلى العالم العربى.

إن البترول هو السلعة الرئيسية التى تصدرها البلدان العربية، وهى مجرد مادة خام تقوم الشركات الاحتكارية باستخراجها وتصنيعها، ثم منح الدول العربية جزءا من صافى الأرباح مقابل الأرض التى يقومون بالتنقيب فيها.

وماعدا هذه السلعة فإن منتجات الدول العربية لا تكاد تذكر، إنها لا تقوم حتى بتوفير مادة غذائها، أو توفير الخدمات فى بلادها، وهى تعتمد فى هذا المجال على الخبرة الخارجية، فتستورد المواد الصناعية والغذائية، وأيضا الخبرة الإنسانية والتقنية.

ومن ثم لا يحدث توازن إذا استثنينا مادة البترول، بين الصادرات والواردات ويؤثر هذا على الميزان التجارى للبلدان العربية، سواء كان هذا التأثير مباشرا فى البلدان الفقيرة، أو مقنعا فى البلدان الغنية.

والجدول رقم/١٥ يبين لنا أن صادرات سبع دول من الدول العربية الغنية، لا تمثل شيئا يذكر إذا استثنينا مادة البترول، فهى لا تكاد تصل إلى ٣,٢ بليون دولار للدول السبع مجتمعة وخلال عام ١٩٧٧، بينما تصل الواردات لهذه الدول نفسها وفى الفترة

---

(١) شهود العصر ص ٢٦٣.

نفسها إلى ٤١,٢ بليون دولار، أما الفائض الذى تتمتع به هذه الدول فإنما أتى نتيجة لتصدير مادة البترول، والتى وصلت إلى ٩٣,٨ فى الفترة نفسها.

والجدولان رقم/١٦ ورقم/١٧ يؤكدان هذه الحقيقة نفسها، بالنسبة للعراق والجزائر (جدول/١٦) وبالنسبة للسعودية والكويت (جدول رقم/١٧) وخلال فترة زمنية أخرى، تمتد إلى أربع سنوات، من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧ م. إن صادرات هذه الدول إذا استثنينا مادة البترول لاتكاد تذكر، بل تصل إلى حد الصفر بالنسبة إلى السعودية، خلال العامين ١٩٧٤، ١٩٧٥ م، بينما تتزايد باطراد نسبة استيراد السلع للدول الأربع خلال تلك الفترة، إن السعودية استوردت من السلع عام ١٩٧٤م ما قيمته ٣,٨ بليون دولار، وقد وصلت هذه القيمة إلى ١٢,٥ بليون دولار عام ١٩٧٧ م. وإن الكويت استوردت من السلع عام ١٩٧٤ ما قيمته ١,٤ بليون دولار، وقد ارتفعت هذه القيمة إلى ٥ بليون دولار عام ١٩٧٧م. وإن العراق استورد سنة ١٩٧٤ من السلع ما قيمته ٣,٢ بليون دولار، وقد ارتفعت هذه القيمة إلى ٧,٤ بليون دولار عام ١٩٧٧، وأن الجزائر استوردت عام ١٩٧٤ من السلع ما قيمته ٣,٧ بليون دولار وقد ارتفعت هذه القيمة إلى ٥,٥ بليون دولار عام ١٩٧٧م.

وهكذا تتوارد الأرقام لتثبت اختلال الميزان التجارى، عند تلك الدول التى تبدو غنية فى مظهرها الخارجى، إنها تستورد ولاتكاد تصدر، أما فائض الأموال عندها فهو نتيجة لتوافر مادة البترول فى أرضها، واستغلال الشركات الاحتكارية لها، وهو فائض لا يأتى نتيجة عملية إنتاجية داخل المجتمع، ولا يأتى بجهود أبناء ذلك المجتمع، وإنما هو يأتى طفرة فيثير غرائز الاستهلاك، ويحرك لعاب الطامعين والمرابين.

ومن هنا فإن الدول العربية الأخرى غير المصدرة للنفط تحقق عجـزا فى ميزانها التجارى، إن الجدول رقم/١٨ يبين إن واردات هذه الدول خلال عام ١٩٧٤، تزيد عن صادراتها. ولا توجد دولة واحدة من تلك الدول، قد حققت حتى مجرد تكافؤ نسبى بين الصادرات والواردات.

٣٤

وإذا كانت الدول العربية الغنية قد وقعت تحت قبضة الإستهلاك، نتيجة للفائض الكبير الذى حققته عائدات البترول فإن الدول الفقيرة قد وقعت تحت قبضة الدين، نتيجة للعجز الواضح فى ميزانها التجارى.

ويتبـين من الجدول السـابق أن بعض البلدان العربيـة الفقيرة، تبـدو مشجعة فى

صادراتها إلى حد ما، إذا قيست بالبلدان الغنية التى لاتكاد تصدر شيئا، ولكن هذه البادرة لا تلعب دورا عمليا فى دفع عملية التنمية داخل المجتمع، إذ أنها سرعان ما تذوب تحت أعباء خدمة الديون الخارجية.

إن الجدول رقم/١٩ عن قروض بعض البلدان العربية للعام ١٩٧٤/١٩٧٥ م، وإن الجدول رقم/٢٠ عن أعباء الديون لبعض البلدان العربية خلال فترة زمنية، تمتد من ١٩٦٧م إلى ١٩٧٣م، إن الجدحلين معًا يكشفان عن المعاناة التى تلاقيها الدول الفقيرة، فالديون باهظة، وخدمة الديون تتزايد سنة بعد سنة، فى معظم الدول المقترضة.

وهذه المعاناة تبتلع كل بادرة مشجعة للازدهار الاقتصادى، مصر مثلا، كما هو واضح من الجدول/١٨، صدرت ٢٣٧٩ مليون دولار سنة ١٩٧٤، ولكن هذا الرقم الكبير نسبيا لا يلعب دورا عمليا فى انعاش الاقتصاد المصرى، إذا عرفنا أن خدمة الدين الخارجى، كما هو واضح من الجدول/٢٠، قد ابتلع ٣٤,٦٪ من صادرات مصر سنة ١٩٧٣، أى إن خدمة الدين فقط تزيد على ثلث صادرات مصر.

٣٥

إن الصورة فى نهاية الأمر تبدو مظلمة، تحرر العرب سياسيا، وحاولوا أن يكتسبوا مواقع اقتصادية، ولكن العدو التقليدى وهو على قدر كبير من المناورة والذكاء، استطاع أن يفرغ هذه الانتصارات، وإن يوقع العرب فى تبعية من نوع جديد، أغنياؤهم وقعوا تحت قبضة الاستهلاك، وفقراؤهم تحت وطأة الدين.

الفصل الرابع

الزمان والمستقبل

الواقع العربى

١

تطرف أول أدى إلى أدونيس.

وتطرف ثان أدى إلى شكرى.

وبينها - وربما قبلها - عصر من البترول، أدى إلى النموذج الاستهلاكى، الذى يسود حياتنا المعاصرة.

وقلت «قبلها»، لأن التطرف، سواء من اليمين أو من اليسار، لا يمثل خطرا فى حد ذاته، المجتمع يستطيع أن يتجاوزه إذا كانت هناك قاعدة فكرية سائدة، أما إذا افتقد الفكر والتصق بالمادة والاستهلاك، وانشغل بالحياة الدنيوية، التى يشارك فيها الإنسان الكائن الحى، فإنه حينئذ يفقد توازنه، ويقع فى جانب من جوانب التطرف، المجتمع دون فكر هو مجتمع وثنى، لا بالمعنى الدينى لهذه الكلمة، ولكن بمعنى أن الإنسان يصبح عبد المادة، يعيش فى أسرها، لا يستطيع أن يتجاوزها، ومن ثم لا يستطيع أن يوجهها، إن فكره يصبح مشغولا بالحاجات الغرزية، والمطالب اليومية، والاستهلاكات الحيوانية، إنه يفقد وظيفته ويتعطل، ويفقد الانسان دوره فى الكون، باعتباره الموجه، والصانع للمادة الغفل، والذى يعطيها معنى، ويمنحها اسما.

الوثنية قبل أن تكون كفرا من الوجهة الدينية، هى امتهان للانسانية، لأنها تجعل الانسان فى مرتبة أقل من مرتبة المادة، وتلغى أهم وظائفه وهى وظيفة الفكر، وتفقده دوره فى التوجيه وعمارة الكون، وحين تأتى الأديان لتقاوم الوثنية، فإن هذا لا يعنى فقط الانتصار لإله واحد يفوق جميع الآلهة ويتغلب عليها، وإنما يعنى أيضا إزاحة الفهم السيء لمفهوم الإنسان، والكشف عن جوهره حتى يعود من جديد سيد الكون، وحين يستخدم الإسلام كلمة «كفر» للوثنى الذى يشرك مع الله آلهة أخرى. قد صنعها من الحجارة أو صبت من العجوة أو من أى مادة أخرى - حين يستخدم الإسلام كلمة «كفر» بمعنى

الغطاء والستر لغويا، إنما يريد أن يوحي بكل هذه المعاني، وأن يحث الانسان على أن يزيح كل ما يتناقض مع جوهره، حتى يستطيع أن يمضي في عمارة الكون، ويصبح خليفة الله في أرضه، يعلم ويغير ويمنح المعنى.

٢

لعلى لا أعيد إلى الأذهان ذلك الصراع التقليدى بين الماديين والمثاليين. والذى قد حسم فى العصر الحديث فيما يبدو، لأصحاب المادة. فإن حديثى السابق عن وظيفة الفكر إنما هو أمر يتجاوز ذلك الصراع الميتافزيقى، والذى هو فى ظنى ترف بالنسبة لشعوب تريد أن تحقق ذاتها، وان تترك بصماتها على الكون. فسواء كانت المادة أسبق أم الفكر، فإن دور الانسان، حتى عند الماديين. لا يهمل فى توجيه المادة، وفى إضفاء المعنى على الأشياء الصامتة.

٣

وقديما كانت الوسطية العربية مزدهرة، تؤدى دورها - كمذهب وكتطبيق - فى قيادة المجتمع.

وقد صاحبها تطرفان، كل منها يشدها إلى طرف.

تطرف الفلاسفة، والذى أدى عند بعضهم إلى الزندقة ورفض الدين.

تطرف المتصوفة، والذى أدى عند بعضهم إلى وحدة الوجود، والزعم بأن الله يحل فى المخلوق.

تطرف يرفض ألدين، ويحرم الكون من نسمات الروح القدس.

وتطرف ثان يجذب الدين من سموه، ليجعل الإله يحل فى البشر، ويحيل الطقوس البشرية إلى طقوس دينية.

وبينهما - بل قبلهما - وسطية مزدهرة. تحاور الطرفين، وتحد من تطرفهما، أوتنبذهما فى النهاية إذا ما تحجرا عند موقفهما، ثم تمضى فى طريقها وقد خرجت من الحوار منتصرة، نظراتها قد اتسعت، ومواقفها قد تعمقت.

٤

لا خوف إذن من التطرف عند النموذج الأوروبى فى حد ذاته، والذى انتهى ببعضهم إلى رفض الحضارة العربية الإسلامية، والادعاء بأنها حضارة جامدة، تلغى فعالية الانسان، وتخلو من عنصر المبادرة.

ولا خوف أيضا من تطرف النموذج الإسلامى فى حد ذاته، والذى انتهى عند فريق منهم إلى رفض الواقع المعاصر، والحكم بتكفيره، والدعوة إلى اغتيال عناصره.

ولكن الخوف كل الخوف أن يدور كل ذلك فى مجتمع، يفتقد الأرضية الفكرية، التى تحدد طريقه، وتوضح أهدافه، وتمنحه الثقة، وتجعله يخرج من الحوار منتصرا.

٥

والمجتمع العربى المعاصر فقد حقق الأرضية الفكرية، أصحاب الاتجاه الأوروبى قد جمحوا، وأصحاب الاتجاه السلفى قد جمحوا أيضا، واختل الميزان، وتأرجحت كفتاه تصطفقان فى الهواء دون ضابط، وأصبح المجتمع بلا دليل، أو حسب التعبير القرآنى بلا شاهد يحتكم إليه الفرقاء، وافتقد رجل العامة النموذج الذى يسترشد به، ومن هنا وقع فى الاستهلاك، والتصق بالمادة، وأخذ يسعى لارضاء غرائزه، وهو فى داخله لا يحس بالرضا، لأن الانسان كل انسان فى داخله عنصر من القبس الإلهى، لا يحس بالإشباع إذا ما اكتفى بحاجاته المادية، وأصبح كالحيوان كل همه أن يعيش ليأكل، وإنما يحس بالإشباع إذا ما ارضى هذا الجزء الإلهى، وثار على الوثنية داخله، وتلك هى رسالة الانبياء أن يزيحوا الغبار حول هذا الجزء الإلهى، لكى ينطلق الإنسان من جديد، يعمر الكون، ويعطى الأشياء معناها.

فقد المجتمع العربى هويته.

وأصبحت الوسطية والتى كانت مزدهرة قديما، حبرا على ورق، انحسرت إلى أروقة المساجد، وبطون الكتب، وقلوب العامة، وتحولت إلى أمل يداعب أفئدة المفكرين والمصلحين.

حتى لم تعد هناك قضية سياسية، كتلك التى كان يعيشها الأجداد قبل التحرر السياسى، ويكافح من أجلها الزعماء وتقوم بسببها الثورات، وترتفع الخطب، وتدبج المقالات، وتملأ الناس احساسا بالانتماء، وارتباطا بالهدف.

وفى ظل ضياع الدليل اختلطت أوراق اللعبة، وأصبح العدو يتخفى فى ثياب الصديق، والخائن فى مظهر الزعيم، والحاقد يتحدث بلغة المفكر، وقد شهدت المنطقة أنواعا من الزعامات تحث على استعادة الأمجاد الماضية، ثم ينكشف بعد ذلك أن هناك خيوطا تحركها كعرائس المسرح، وشهدت أيضا مفكرين يتباكون على مصير الأمة، ثم تبين أنهم كالقردة، يطبلون لهم فيرقصون، أو يزمرون لهم فيتدحرجون.

في أواخر القرن السابق أصدر ماركس وصديقه انجلز، **البيان الشيوعي**.

تحدث هذا البيان بلغة حادة عن أزمة الرأسمالية الغربية، إنها شبح يحتضر، ويحمل فى داخله عناصر فنائه، إنها تقوم على الاحتكار والاستغلال، حولت العمل فى داخل مؤسساتها إلى طبقة مضطهدة، تصب فائض قيمتها فى بطون الطبقة البورجوازية، والتى انتفخت حتى كادت تنفجر، وحولت العالم الخارجى إلى استعمار وحروب عالمية دفعت الشعوب فيها الكثير من أرواحها وأموالها.

وتنبأ البيان بانتصار الاشتراكية، إنها تحلق فى سماء أوربا، وسوف تنقض بكل تأكيد على هذا الشبح وتودى به، إنها الفجر الجديد الذى سيخلصنا من المأزق، إنها عمل جماعى يخلص الطبقات المضطهدة من الاستغلال والاحتكار، وينقذ العالم من الجشع وويلات الحروب وينتهى به إلى مرحلة «الشيوعية»، حيث تسود المدينة الفاضلة بالمفهوم الماركسى ويصبح لكل حسب حاجته، ومن كل حسب قدرته.

ولن يصل العالم إلى تلك المدينة الفاضلة، إلا عن طريق ديكتاتورية الطبقة العاملة، والتى تقوم بثوراتها العنيفة، فتودى بمرحلة الرأسمالية، إن الرأسمالية لن تسلم مصالحها بسهولة، ستشعل نار العداء، وستتصارع الطبقات، وسوف تقوم حرب عالمية، تودى بالرأسمالية، ويطل من بين أنقاضها الفجر الجديد ممثلا فى الاشتراكية، إن الاشتراكية لا تبزغ إلا من خلال الصراع بين المتضادات وخلال المفهوم الديالكتيكي، الذى يتطاحن فيه القديم والجديد، ثم يفنيان معًا ليتولد منها شىء ثالث، مختلف عنهما، ولكنه يولد بسبب صراعهما.

٢

وتحققت نظرية ماركس عمليا وعلى يد لينين، وقامت ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧، تعلى من طبقة العمال، وتحقق مبدأ المركزية، وتفنى الفرد فى روح الجماعة، وتركز على الاقتصاد والنظرة المادية، وتقلل من الوازع الدينى، وتعتبره مرضا بورجوازيا، وأفيونا للشعب، لا وقت إلا للإنتاج وتنفيذ الخطة، واحدة بعد الأخرى.

٣

ونجحت الاشتراكية فى كثير من خططها الاقتصادية، وأصبح العالم يقتسمه معسكران يتطاحنان:

المعسكر الغربى وله فلسفته الرأسمالية.

المعسكر الشرقى وله فلسفته الاشتراكية.

٤

وفى إبريل سنة ١٩٨٥، أى بعد ما يقارب السبعين عاما من تطبيق الاشتراكية، اجتمعت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى بروسيا بقيادة جوربا تشوف وأعلنت قيام مرحلة جديدة سموها «البيرسترويكا» أى إعادة البناء.

وهى فى ظنى ليست إعادة بناء للاشتراكية الماركسية، بل هى تكاد تكون ثورة جذرية، تطيح بالكثير من مسلمات الماركسية، وهى ثورة تقوم على مفهوم جديد، لم تألفه كتب الماركسية لأن طبقة العمال مثلا لم تقم بها، ولم تنشأ نتيجة لصراع جماهيرى يغلب المصلحة الطبقية، بل هى ثورة تأتى من أعلى وبقيادة الحزب، الذى أعلنها، وقدم برنامجها، وطالب المؤسسات العامة بتطبيقها.

٥

إن فكرة البيروسترايكا تقوم على نقد المرحلة السابقة، إنها تراها مرحلة مرتبطة بظروف تاريخية، مرت بها روسيا بعد الحرب العالمية، وكانت ظروفها تحتم عليها قدرًا كبيرًا من المركزية، وإلغاء الروح الفردية، حتى يمكن بناء روسيا من جديد، وقد أدت الاشتراكية مهمتها فى ظل تلك الظروف التاريخية، ثم تجمدت على يد ستالين وتحولت إلى عقائد ثابتة، ولا تراعى المتغيرات البشرية، لقد أصبح المذهب فوق الإنسان، وحين تغيرت الظروف التاريخية، أصبح الكثير من تلك الافكار تعيق حركة الإنسان وتضعف المبادرة الفردية، وتهمل الجانب المعنوى، وقد انعكس كل هذا على المجتمع. فقل الإنتاج، وتراخى العامل، وشاع الإدمان وتعاطى المخدرات، وضعف الوازع المعنوى، وتفككت الأسرة، وتنكرت المرأة لوظيفتها الفطرية، وغير ذلك من مظاهر يمكن أن نلتمسها خلال كتاب «البيروسترويكا». وقد رددها جورباتشوف بعد هذا الكتاب فى مناسبات مختلفة، كان آخرها ما اذاعته أجهزة الاعلام «فإن بلاده لاتزال تعانى من أزمات متفاقمة فى الاسكان والمواد الغذائية والسلع الاستهلاكية الأساسية، وان الشعب لايزال يشعر

بالاحباط، وقد عبر عن ذلك عمليا خلال الانتخابات البرلمانية فى ١٩٨٩/٣/٢٦م، وأسقط فيها ثلاثين مسئولا بارزا بالحزب الشيوعى»[1].

إن اللحظة التاريخية الجديدة، والمتغيرات الدولية، وظهور السلاح النووى الذى يمكن أن يدمر الكرة الأرضية عدة مرات، جعل الكثير من تحليلات ماركس السابقة غير واردة، إنها تبدو بمنطق اللحظة الجديدة تحليلات منعزلة لا تنظر إلى الكرة الأرضية وكأنها قرية واحدة، ولاتنبه للخطر الذى يهدد البشرية جميعا، دون تفريق بين غالب ومغلوب. إنها تحليلات كأنها تصدر من الحارة «الجيتو» اليهودية التى تركز على فئة، أو قل طبقة، فى مقابل الفئات الأخرى، إنها فئة أو طبقة مختارة ولها وضع خاص ومميز. ويجب أن ترغم الأخرى على تقبل هذا الوضع الخاص.

الأمر لم يعد أمر طبقة من العمال، لها مصالح اقتصادية خاصة تسيطر عليها الرأسمالية، والأمر لم يعد دعوة العمال إلى الثورة وانتزاع الحقوق، والأمر لم يعد حربا طبقية ينتصر بها العمال، إن الحرب العالمية التى تنبأت بها الماركسية لن تفنى الرأسمالية ولن يخرج العمال منها منتصرين، يرفعون راية الشيوعية، ويبشرون بالمدينة الفاضلة ويعيشون فى جنة جديدة فوق الكرة الأرضية. إن العبارة التى كانت تتردد فى برنامج الحزب وتقول «فإذا ما غامر المعتدون الأوربيون رغم ذلك، ببدء حرب عالمية جديدة، فإن الشعوب لن تحتمل نظاما يجرهم إلى حروب مدمرة، وسيكتسحون الامبريالية ويدفنوها» إن هذه العبارة قد استبعدت من برامج الحزب. وفقدت مبررها فلم يعد هناك ربط بين الثورة والحرب، لأن الحرب فى النهاية لاتبقى على شىء، وستكتسح فى طريقها الرأسماليين والاشتراكيين معًا دون تفريق.

٦

ويأتى الكتاب دعوة إلى السلام الدولى، تخف روح العنف وتحل محلها روح التعاون، أن بقية الطوائف غير الشيوعية، وإن بقية الطبقات غير العمالية، وإن بقية الشعوب غير الاشتراكية، لا تعنى شيئًا عدائيًا يجب مقاومته، بل تعنى شيئًا إنسانيًا يجب التعاون معه.

إن روسيا تعتز بنسبتها إلى الحضارة الأوربية «نحن أوروبيون. لقد كانت المسيحية توحد روسيا القديمة مع أوروبا، وسوف نحتفل فى العام القادم ١٩٨٨م بمرور ألف عام على دخول المسيحية أرض أسلافنا، وتاريخ روسيا هو جزء عضوى فى التاريخ الأوروبى العظيم» (ص ٢٣٠).

---

(١) انظر صحيفة الأخبار ١٩٨٩/٤/٢٨ م.

والعالم الثالث يتحدث عنه الكتاب تحت عنوان «التعاون وليس المواجهة»، ويقول:

«إننى على قناعة بأن الجنس البشرى، قد دخل مرحلة تعتمد فيها جميعا على بعضنا البعض، ولا ينبغى اعتبار أى بلد أو شعب فى عزلة تامة عن غيره، ناهيك عن دفعه إلى مواقف المجابهة مع الآخرين. وهذا ما نسميه فى مفرداتنا الشيوعية بالأممية، وهى تعنى القيم الإنسانية العالمية» (ص ٢٢٦).

٨

ويشيد الكتاب بالتجربة الهندية للسلام (ص ٢٢٢)، ويتحدث عن إعلان دلهى سنة ١٩٨٦، وهو إعلان يدعو إلى السلام ويسترشد بفلسفة الهند حول هذا الإعلان إن الهدف نحو السلام مشترك بين البلدين، وقد تختلف الطريقة، لا يهم فالكتاب لا يبحث عن مواطن الخلاف، وإنما يبحث عن مواطن اللقاء، إن هذه الفقرة التى تتحدث عن فلسفة الهند تتردد فيها مفردات مثل: احترام- حب- علاقات- تعاون- تعايش- تفتح- فهم- أخلاق.

٩

ويلح المؤلف على الدعوة إلى السلام، ويكررها بأسلوب حماسى، يستثير الهمم، ويغرى بالهدف، ويتردد ذلك فى ثنايا الكتاب، وكلما جدت مناسبة[1].

وتأتى خاتمة الكتاب تتويجا لكل هذه المعانى، إنها ليست خاتمة نارية تهدد العالم، وتعلن الحرب ضده، وتثير العنف، كتلك الخاتمة التى قرأناها فى البيان الشيوعى، ولكنها خاتمة تعارض كل هذا، وتعلن بداية مرحلة جديدة وتنهى الكتاب فتقول:

«إننا نريد للحرية أن ترفرف علينا فى القرن القادم فى كل مكان فى العالم، ونريد للمنافسة السلمية بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة أن تتطور دون عائق، وأن تشجع على التعاون المتبادل للمصالح، بدلا من المواجهة وسباق التسلح. ونريد لشعوب كل البلدان ان تتمتع بالرخاء والرفاهية والسعادة. ويكمن الطريق نحو ذلك فى الانطلاق نحو عالم خال من الأسلحة النووية ومن العنف لقد بدأنا السير على هذا الطريق، وندعو البلدان والشعوب الأخرى أن تتابع خطانا»

---

(١) راجع الصفحات: ١٦٦ - ١٦٨ - ١٧٣.

البيروسترويكا إذن تمثل مرحلة جديدة، فى مفرداتها، ومضمونها، وتوجهاتها، هى تكاد تكون ثورة ولكن من أعلى وبقيادة الحزب، ضد البيان الشيوعى، الذى أعلنه ماركس وانجلز فى القرن التاسع عشر. إنها تتخذ أسلوب المعارضة لهذا البيان. فإذا ماتحدث البيان عن الشبح الذى يحلق فى سماء أوروبا ويعلن الحرب ويبشر بالصراع، تحدثت البروسترويكا عن رايات السلام التى ترفرف فوق كل مكان، وتدعو إلى التعاون والانضمام تحت تلك الرايات.

ومن هنا نجد البيروسترويكا **تتخذ مواقف مختلفة عن الماركسية**، إنها دعوة إلى تصحيحها والحد من تطرفها. إنها تعيد الميزان لكثير من المواقف المتطرفة، والتى وقعت فيها روسيا نتيجة لظروف ما بعد الحرب.

فإذا ما ركزت الماركسية على الاصلاح الاقتصادى، نبهتها البروسترويكا إلى العامل المعنوى والنفسى للأمة (ص ٢٧).

وأيضا يرد هذا أمام كثير من المواقف المتطرفة للماركسية، فمواقف مثل التركيز على الحركة الجماعية، أو الملكية العامة، أو المركزية، أو سطوة القانون والنظام والأممية.

إن مواقف مثل هذه تركز عليها الماركسية، فتجعل البروسترويكا تلفت النظر أيضا إلى الجانب الآخر مثل المبادرة الفردية (ص ٣٥)، والملكية الخاصة (ص ٩٦)، واللامركزية (ص ١٠٣)، والرغبة الفردية (ص ١٢٤)، والقومية (ص ١٣٩).

استحكام المأزق

١

المذاهب الكبرى العالمية انتهت إلى طريق مسدود، أو ما يسمونه فى أوروبا المسابح الزجاجية[1]، مما جعل المفكرين والسياسيين فى العالم الغربى يقدمون التقارير، ويعقدون الندوات، ويكتبون الدراسات، بحثا عن الخلاص والتسلل من تلك المسابح.

٢

الرأسمالية انتهت إلى الاحتكار والاستغلال على المستوى الداخلى، وإلى الاستعمار والحروب على المستوى الخارجى.

٣

والاشتراكية الماركسية انتهت إلى الركود الاقتصادى والإحباط الفردى على المستوى الداخلى، وإلى تصدير العنف والاضطرابات على المستوى الخارجى.

٤

وحدت الحضارة الغربية من غلوائها، كانت ترى نفسها النموذج الوحيد والمتقدم للحضارة الإنسانية، وان الشعوب الأخرى برابرة ومتخلفون، وان الجنس الآرى أفضل من الجنس السامى[2]، والأفضلية ليست بسبب ظروف اجتماعية واقتصادية طارئة، بقدر ما ترجع إلى ظروف بيولوجية حتمية فى سلم الكائنات الحية، تفرض على كل أن يبقى فى وضعه، وألا يتطلع إلى درجة غيره.

ثم حدثت متغيرات فى البنية الغربية نفسها، فرضت بعض التساؤلات حول تركيب هذه البنية كنظام حتمى شامل ووحيد، وفى الوقت نفسه برزت على الساحة الدولية نماذج أخرى، أثبتت تفوقها، وقدمت للعالم بديلا آخر، مثل النموذج اليابانى، والنموذج الصينى، وأخذت دول العالم الثالث تتجمع وتقدم تكتلات أخرى، تتحدث عن تاريخها

---

(١) انظر ٣٢٨/١ من هذا الكتاب. (٢) راجع: قصص العشاق النثرية ص ٢١.

وأساطيرها ونظرتها الخاصة نحو الكون والإنسان، ومساهمتها الفعلية فى المؤسسات والحلول والكوارث الدولية.

وكل هذا جعل الحضارة الغربية تخفف من غلوائها، وتنصت للآخرين، وتوازن بين البدائل المطروحة، لم يعد صوت سيده هو المطروح، فقد اقتحمت الساحة أصوات أخرى، حقا قد تكون خفيضة فى أول الأمر، ولكنها تتحرك بالحاح وثقة.

٥

والمعسكر الشرقى أيضا خفف أيضا من نبرته، كان فى أول القرن يملأ الدنيا طنينا بأنه رسول العدالة والحرية، وإنه مخلص المضطهدين والمعذبين، ونصير العمال والطبقات المطحونة، وكانت التجربة البلشفية هى القالب النموذجى الذى يصدر إلى الشعوب لكى تحتذيه، وتبنى حضارتها على منواله.

وحدثت متغيرات، دفعت إلى الساحة نماذج أخرى للاشتراكية، وثارت شعوب العالم الثالث، واتخذت من تاريخها وثقافتها طريقا آخر إلى الاشتراكية والعدالة والحرية، وأصبحت الاشتراكية فى روسيا غيرها فى الصين، فى يوغوسلافيا، فى الهند، فى الجزائر.

وتخففت روسيا من نبرتها المتعالية، خاصة بعد أن تبين لها أن هذا النموذج لم يحقق على أرضه جنة الشيوعية، التى تنبأ بها ماركس، وثار من أجلها لينين، وبشرت بها كل الكلاسيكيات الروسية.

وتأتى البيرويسترويكا تعكس كل هذه المتغيرات، إنها ترى أن الماركسية اللينينية تحمست للنموذج الروسى، وفرضته على الشعوب الأخرى، وخلع عليه بعض المنظرين السوفيت، وبعض الزعماء العمليين «مسحة ايديولوجية» ونظرة جامدة، حقا كانت الظروف تبرر ذلك، فقد كانت الخبرة السوفيتية هى الخبرة الوحيدة فى هذا المجال وكانت مسئولة عن بناء المجتمعات الجديدة، سواء كانت بطريقة صحيحة، أو بطريقة يشوبها بعض الخطأ، ولكن الظروف الآن تغيرت وامتلكت البلدان الأخرى خبرتها الخاصة، ومن ثم كان على الاشتراكية أن تغير من نظرتها، وتحت عنوان «نحو علاقات جديدة» تقول البيروستوريكا:

«إننا نؤمن بالطبع بأن أحد الطرق الجيدة للحكم على جدية حزب حاكم هو أن تنظر إلى كيفية استخدامه لخبرته الخاصة، وكذلك لخبرة أصدقائه والخبرة العالمية» (ص ٢٠٢).

وفى ظل تلك النظرة الجديدة، طرحت مشكلة «الأممية والقومية» من جديد، كانت

النظرة التقليدية يشوبها شيء من العداء إزاء القوميات المختلفة، وخاصة القوميات السوفيتية، على أساس أن الدعوة إلى الأممية التى طرحتها الثورة البلشفية تقدم الحل السحرى لهذه المشكلة، فبدهيًا أن الثورة فى اندفاعها وشموليتها سوف تبتلع القوميات فى جسمها الكبير، وكان مفهوم الأممية بالمعنى التقليدى هو الانتساب إلى الأمة الروسية بنموذجها الوحيد، وثورتها العالمية، وتجربتها الرائدة.

وأثبتت التجربة طوباوية مثل هذه الأفكار، فالقوميات لا تزال تعمل عملها حتى داخل الاتحاد السوفيتى، وظهرت أمم أخرى بجانب الأمة السوفيتية لها تاريخها وتراثها، وتستطيع أن تقدم البديل ممثلا فى نموذج آخر.

وكان لابد للمشكلة أن تطرح من جديد، وأن تعكس البيريستوريكا أيضا بوادر هذا التغير، لم تعد الأممية تعنى الانتساب إلى الأمة الروسية، بل تعنى الانتماء إلى التراث الإنسانى العالمى، بكل ما فيه من حضارات مختلفة، وفى الفصل الخاص بالعالم الثالث، وتحت عنوان «التعاون وليس المواجهة»، تقدم البيريستوريكا هذا المفهوم الجديد للأممية فتقول.

«ولا ينبغى اعتبار أى بلد أو شعب فى عزلة تامة عن غيره، ناهيك عن دفعه إلى موقف المجابهة مع الآخرين. وهذا ما تسميه مفرداتنا الشيوعية بالأممية، وهى تعنى القيم الإنسانية العالمية» (ص ٢٢٦).

وخفت حدة العداء للقوميات المختلفة إنها ليست مصدر ضعف وتفكك فى اتحاد كالاتحاد السوفيتى مثلا، بل هى مصدر تنوع وثراء، بشرط ألا تنحرف إلى الشوفينية والتعصب والصهيونية وغير ذلك من تيارات الانغلاق والأنانية، إن القوميات فى اتحاد الأمم الاشتراكية إنما يعنى خصوصية، تعمل فى إطار الأمة الكبرى، واللغة الكبرى، والاتحاد السوفيتى، إنها بهذا المعنى المتوازن عامل من عوامل القوة لا الضعف، تقول البيريستوريكا:

«وتعتبر كل ثقافة قومية ثروة لا يمكن التفريط فيها، بيد أن الاهتمام الصحيح بكل ما هو قيم فى كل ثقافة قومية، لا يجب أن ينحدر إلى محاولات الانغلاق عن العمليات الموضوعية للتفاعل والتقارب. وإنه لمن الخطير كذلك أن يفتقر موقف ممثلى أحد القوميات إلى احترام ممثلى قومية أخرى» (ص ١٤١).

٦

ووجد العالم العربى نفسه وجها لوجه مع المأزق. **المتغيرات الدولية لم تعد تسمح له بأن يستعير قوالب مصنوعة وجاهزة**، تكفية مؤونة التعب والبحث. إن المتغيرات تدعوه إلى الخصوصية والبحث عن الهوية. إن المذاهب الكبرى لم تعد ترضى أصحابها أنفسهم، أخيرا اقتنعوا بأنها فى حاجه إلى تعديل، وبأن الواقع الإنسانى المتغير والحاجات البشرية المتجددة، أقوى من القوالب الثابتة، والإيديولوجيات الجامدة.

وقد جرب العالم العربى بنفسه تلك القوالب. استعار مرة الرأسمالية وقضى سنوات طويلة يتحمس للنظام الغربى، يكتب عنه، ويدعو إليه، ويربى الأجيال على مبادئه، وينشئ الجامعات والمدارس على منواله.

واستعار مرة أخرى القالب الاشتراكى، وتحمس له سنوات طويلة، فى تشكيلات سياسية واجتماعية واقتصادية وحزبية.

وتبين له أيضا إنه يسير فى الطريق المسدود، لا الغرب ولا الشرق قد أشبعا حاجته، وكل ما خرج منه بعد تلك التجربة المريرة، هو مجموعة من المبانى والشوارع والمشروعات، أما الهوية فلا تزال كالروح هائمة تبحث عن جسدها لكى تحل فيه، وتستريح، وتشعل الحياة من جديدة.

٧

الواقع الخارجى والتجربة العملية، يقترحان على العربى طريقا واحدا لا محيص عنه، وهو الخصوصية، فلا شرق ولا غرب فكل منهما مشغول بهجومه، ولكن وسطية عربية تنبثق من الذات، ثم تقود تلك الذات.

ولكن الواقع الداخلى لا يتيح للعربى الاستجابة الصحية لهذا التحدى الخارجى، إن الواقع العربى هو استهلاك وديون والتصاق بالحياة اليومية، يجعل التفكير فى حد ذاته عبئا لا يحتمل، فضلا عن التفكير فى هوية مستقلة.

واقع خارجى يثير تحديا، وواقع داخلى لا يقف عند مستوى هذا التحدى، وبين الفكين يستحكم المأزق، وتتعمق المأساة.

٨

ويزداد المأزق حرجا والمأساة عمقا، حين نكتشف **أن امكانات العرب، تاريخيا وجغرافيا، تسمح بتحقيق هوية حضارية.**

طال الحوار حول الإمكانات العربية التى تهيئ لقيام دولة كبرى، وارتفعت حدة الحوار بنوع خاص فى فترة المد القومى فى أواخر الخمسينيات. وألفت الكتب الكثيرة حول عوامل وحدة الوطن العربى تاريخيا وجغرافيا وبشريا، وظهر فلاسفة ومفكرون وجامعيون فى ذلك الحين يبشرون بالوحدة الكبرى، ويبررون قيام الجمهورية العربية المتحدة.

إن خلاصة ذلك كله إن التاريخ قد هيأ لذلك من قبل عدة مرات، وفى كل مرة يحقق العرب وجودهم، ويلعبون دورهم فى مسيرة الحضارة الإنسانية.

وخلاصة ذلك أيضا أن الجغرافيا ترشح لهذا الدور. فى الموقع وفى الأراضى والمراعى والمياه والمعادن وكل ما يخطر على بال.

وخلاصة ذلك أيضا؛ إن العنصر البشرى مهيأ لذلك عددا وعدة.

وخلاصة ذلك بعد كل ذلك أن الرغبة عارمة، عند الجماهير والخاصة، وإن الآمال والآلام مشتركة فى كل بقعة من بقاع الوطن العربى. فماذا يبقى؟

إن المأزق يزداد حرجا والمأساة تزداد عمقا
واقع خارجى يفرض تحديا
وامكانات ذاتية قد تجسد ذلك التحدى
ولكن واقع داخلى يطيح بكل الآمال.

٩

وأخيرا رفع الكاتب رأسه وصاح بأعلى صوته:

«يا إلهى أين المخرج».

١٠

حين اشتدت الأزمة بفاوست، وانتصر شيطانه، صاح من الأعماق: «يا إلهى، أين المخرج؟».

وكانت تلك الصيحة تعبيرا عن مأساة الحضارة الأوروبية، والتى أصبحت تسمى بعد ذلك بالحضارة الفاوستية.

وحين استحكم المأزق فى نهاية الفترة السابقة، صحت بأعلى صوتى:

«يا إلـهى أين المخرج؟».

وكانت تلك الصيحة تعبيرا عن الواقع الوثنى فى العالم العربى.

ولكن شتان بين صيحة وصيحة.

صيحة من أجل استبداد العقل.

وصيحة أخرى من أجل غياب العقل.

صيحة حضارة متأزمة تعانى وتبحث.

وصيحة واقع وثنى لا يعانى ولا يبحث.

١١

ولكن شعاعا من نور يتراءى فى أعماق التاريخ، فيجعل للمسألة وجها آخر قد يكون مشرقا.

الواقع العربى الراهن قد جعل الكاتب يصيح بأعلى صوته، متسائلا عن المخرج.

وهو تساؤل يحمل فى طياته، بذور التشاؤم. وقد يكون هذا التشاؤم صحيحا، ما دمنا فى ظل مناهج لا تريد أن تضرب كثيرًا فى أعماق التاريخ، ولا أن تعنى نفسها بالبحث عن المبررات والمسببات، إنها تريد أن تركز على الظاهرة موضوع البحث، وتعزلها عن ماضيها، وتكتفى بالوصف، وبالوصف الخارجى، والبعيد عن المبررات التاريخية، ثم تصل بعد ذلك إلى الحكم.

إن الوصف الخارجى للواقع العربى الراهن، والذى يعتمد على الاحصائيات والجداول والمظهر العلمى، قد يدفع إلى صيحات التشاؤم أمام مأزق مسدود.

ولكن للمسألة وجهها الآخر كما قلت، والذى قد يكون مشرقا.

إن الشعوب لا تقاس بلحظاتها التاريخية الراهنة.

إن اللحظة الراهنة تمثل حلقة مفردة فى سلسلة ممتدة.

والتركيز على حلقة مفردة قد يبرزها، ولكن على حساب بقية السلسلة.

إن اللحظة الراهنة فى تاريخ الشعوب، إنما تمثل يوما واحدا فى حياة الانسان.

واليوم قد يكون غيما بعد أمس صحو ومشرق.

واليوم يمر بما فيه، ليفسح الطريق أمام غد جديد.

إن التركيز على جزء واحد من الزمن هو الواقع الراهن، قد يضخم من هذا الواقع، ولكن على حساب حركة التاريخ الممتدة عبر حلقات كثيرة ومتصلة.

إن التركيز على شيء مقتطع مما قبله ومما بعده، قد يصلح مع الظواهر المادية، التى يمكن عزلها ثم رصدها. ولكنه لن يصلح بدرجة كافية مع الظواهر الإنسانية.

إن التركيز على لحظة تاريخية واحدة، قد يوقع فى التفاؤل المفرط، أو التشاؤم المفرط.

إن التفاؤل أو التشاؤم حينئذ، يصدران من طبيعة تلك اللحظة، دونما نظر إلى ما قبلها، أو إلى ما بعدها.

أما التركيز على اللحظات التاريخية الممتدة، دون أن يكون هناك قبل أو بعد، فإنه يجعل للصورة وجهها الآخر، يمكننا من قراءة الحاضر بلغة أخرى.

وحينئذ قد يكون الحاضر مبررا بلغة الماضى، أو قابلا للتغيير بلغة المستقبل.

وحينئذ أيضا قد تكون لحظة التفاؤل مثل الفجر الكاذب، أو قل مثل الهدوء الذى يسبق العاصفة.

وحينئذ أخيرا قد تكون لحظة التشاؤم إنما هى مثل جحافل الظلام التى تسبق الفجر الصادق، أو قل هى مثل آلام المخاض.

١٢

قد يكون كل هذا صدقا على عمومه، وقد يضفى على الصورة وجها آخر مبررا، أو قابلا للتغيير.

ولكن الصدق يبدو أكثر وضوحًا، إذا ما كان التاريخ هو تاريخ العالم العربى.

وهو تاريخ يتناقض ماضيه مع لحظته الراهنة، تناقضا حادا.

وهو تاريخ من الناحية الثانية يبدو متأبيا على المقاييس الوصفية، إنه فى صميميته لا يعتمد على الظواهر الخارجية فحسب، بل يعطى للبعد النفسى والدافع العقائدى، مجالا قد يفوق الظواهر المادية ويوجهها.

ان هذا البعد اللامرئى يلعب دورا كبيرا فى مسيرة التاريخ العربى، إن معظم التغييرات الجذرية التى قد تمت، كانت تخفى فى صميميتها تأثيرات من ذلك البعد.

إنه تاريخ لا يؤمن بالحياة الدنيا فقط بكل ظواهرها الخارجية المادية، وبكل مقاييسها العلمية المنطقية.

ولكنه يؤمن أيضا بحياة أخرى غير هذه الحياة، لها منطقها، ولها أيضا مقاييسها.

والحياة الأخرى هى خير من الحياة الدنيا، وللآخرة خير لك من الأولى، فإنما العبرة بالعواقب.

ولم تكن الصفات التى تتوارد فى الكتب الدينية عن الدنيا والأخرى، إلا صفات تحمل معنى الأفضلية بين درجة سفلى ودرجة عليا.

ولم تكن خيرية الآخرة على الأولى، إلا بسبب أن الآخرة هى الزمان السرمدى الممتد، أما الأولى فهى دار الفناء.

الأمر إذن يقتضى زاوية أخرى، ننظر بها إلى التاريخ العربى فى حلقاته الراهنة.

وهى زاوية سوف تسلك اللحظة الراهنة فى إطار الماضى، ليفضى كل ذلك إلى المستقبل.

وهذه الزاوية سوف تجعل البشر الذين يتحركون الآن فوق الأرض العربية، ليسوا هم «مادة» نستطيع أن نقتطعها مما قبلها ومما بعدها.

هم نتاج حضارة تعطى للمتجاوز واللامرئى، وصفا خيرا من المرئى الظاهر، هم يحملون فى داخلهم امكانات هذه الحضارة، وهى امكانات كامنة لا تضيع، قد تكون متخفية ولكنها تؤدى الدور الأكبر، وهى امكانات هائلة تنتظر كلمة السر، لكى تنطلق ربما فجأة، كما انطلق المارد دون توقعات فى ألف ليلة وليلة.

١٣

إذن يبقى علينا حتى نتخلص من قبضة اللحظة الراهنة أن نستقرئ التاريخ العربى.

فإن استقراء التاريخ العربى وبمنطق التاريخ العربى نفسه دون فرض تحليلات خارجية، قد يجعل الصورة تختلف، وقد يحيل اللحظة الراهنة إلى مجرد يوم فى حياة الإنسان يمر، وتستمر حياة الإنسان بما يحمله من عناصر البقاء والتحدى.

وهناك ظاهرتان فى التاريخ العربى يبشران بالاستمرارية وتجاوز عنق الزجاجة وهما:

١ - تحليل بنية الوسطية العربية.

٢ - تحليل فكرة الاجتهاد.

وهما ظاهرتان ليستا عارضتين، تمران دون أن تعنيا شيئا ودون أن تترتب عليهما استنتاجا، بل هما صميميتان فى مفهوم الحضارة العربية الإسلامية، بحيث لا يمكن تصور

تلك الحضارة بدونها، فإحداهما وهى الوسطية تمثل المذهب، والأخرى وهى الاجتهاد تمثل المنهج، ولا غنى لاحداهما عن الأخرى، فلا مذهب دون أن يكون له منهج ينشره ويبقى عليه، ولا منهج دون أن يكون هناك مذهب حتى لا يتحول إلى تشكيلات فارغة ومهارة عقلية، وهما معًا يشكلان الحضارة، فليست هناك حضارة دون مذهب ومنهج، وإلا كانت هبة أو انقلابا عسكريا أو ذكاء فرديا، تبتلعه مسيرة التاريخ الكبرى.

تحليل بنية الوسطية

١

هناك ثلاثة أمور تمثل أهم ملامح الوسطية العربية. كما حددناها فى الكتاب الأول وهى:

١ - التجاورية.
٢ - الحركة.
٣ - الصراط المستقيم.

وهى صفات يؤدى بعضها إلى بعض فى نسق مطرد. فالتجاورية تعنى الآخر، والحركة إنما تكون بين الشىء والآخر، والصراط المستقيم تنظيم للحركة بين الشىء وما يقابله.

فكل صفة إذن تسلم للأخرى، وجميع صفات الوسطية بما فيها هذه الثلاث تعمل فى نسق مطرد، يفتح فى النهاية امكانات مستقبلية.

٢

فالتجاورية هى الخاصية الأولى للوسطية العربية. فهى لا تنظر إلى الأشياء مفردة، أو مندغمة فى شىء واحد يفقدها خصائصها الأولى، وإنما تنظر إلى الشىء وما يجاوره، وقد احتفظ كل منهما بخصائصه واستقلاليته، وان كان بينهما نوع من الارتباط، بحيث لا نتصور أحدهما دون الآخر.

وهى خاصية جوهرية فى الوسطية العربية، غرستها الطبيعة التى تقدم الشيئين متمايزين وإن كانا مرتبطين، فالليل داخل الطبيعة العربية يتميز عن النهار، وإن كان يرتبط به، وقل مثل هذا عن بقية الظواهر الطبيعية.

وقد استثمر القرآن الكريم هذا التركيب عند العربى، وأراد أن يحرك ما يطلق عليه البعض عبقرية المكان، فتواردت الآيات المكية بنوع خاص على معنى واحد نورده بطرق عديدة، وهو أن الله خلق من كل شىء زوجين اثنين.

فطبيعة الحياة إذن هى أن تقدم الشيئين معًا، فليس هناك تصور لرجل دون امرأة، ولا لليل دون نهار، ولا لأبيض دون أسود.

ولم يكن هدف القرآن الكريم والآيات المكية هو مجرد لفت نظر العربى إلى الظواهر الطبيعية حوله، بل كان هدفه تربويا بالدرجة الأولى وهو تنمية صفة التكامل عند العربى، وتدريب حواسه وعقله على أن يتعامل مع الشىء وما يقابله، دون أن يقف عند وجه واحد، ويغيب عنه الوجه الآخر.

ومن هنا نقل القرآن الكريم هذه الصفة من الواقع الحسى، إلى الواقع التربوى الإنسانى. فسورة الشمس حين لفتت نظر العربى إلى التجاور بين الشمس والقمر، والنهار والليل، والسماء والأرض، انتقلت خطوة أخرى داخل النفس الإنسانية ولفتت عقله إلى التجاور فى داخله بين الفجور والتقوى ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها﴾، وكان الهدف من تلك الخطوة تربويا، وهو توعية الإنسان بما يدور داخله من نوازع الخير والشر، ثم دعوة له إلى أن يعمل على انتصار الخير على الشر ﴿قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها﴾.

ومثل هذه المعانى يتحدث عنها الغزالى بطريقته الخاصة، فيقول:

«فالوسوسة فى مقابلة الإلهام، والشيطان فى مقابلة الملك، والتوفيق فى مقابلة الخذلان. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ومن كل شىء خلقنا زوجين﴾، فإن الموجودات كلها متقابلة مزدوجة، إلا الله فإنه فرد لا مقابل له، بل هو الواحد الحق الخالق للأزواج كلها. فالقلب متجاذب بين الشيطان والملك»[1].

خلاصة ذلك كله أن التجاورية صفة تفترض الآخر، فى الظواهر الطبيعية، وفى المظاهر الإنسانية. لا يوجد الفرد الأحد الصمد إلا فى عالم الألوهية، أما فى عالم البشر فهناك الوالد والمولود، وهناك الرجل والمرأة، ولا حياة بدون تلك الثنائية. فمن تنكر لبشريته، وعاش فردا يجتر ذاته، فهو ليس من عالم البشر بمنطق الوسطية، أراد أن يرتفع إلى مقام الألوهية، وهو غير ميسر لهذا المقام بطبيعة خلقه، فأصبح لا من هذا ولا من ذاك، تماما كما تنكر هاروت وماروت لطبيعتها، فمسخهما الله عمودين من نار، معلقين بين السماء والأرض، يصطفقان بأجنحتهما حتى يوم القيامة.

٣

وتأتى الحركة كخطوة تالية بعد الاعتراف بالآخر، ومكملة لها. فليس يكفى أن تعترف بوجود الآخر، وبأن الحياة لا تتم إلا من خلال الالتقاء بين زوجين اثنين، بل لابد من

---

(١) الأحياء ٢/١٣٨٨.

حركة بين الاثنين، فلا تجمد عند صفة واحدة، أو عند حالة واحدة، بل تتوقع فى أية لحظة الصفة الأخرى، والحالة الأخرى.

قد يعترف بالآخر ذهنيا ولا يكابر فى وجوده، كما تقتضى صفة التجاورية، ولكنه عمليا يجمد عند حالة واحدة، لا يجد من عزيمته ما يدفعه نحو الآخر، قد يكون فى الدنيا، ومع أنه يقر أن هناك آخرة، إلا أن إرادته لا تمكنه من التحرك نحو الآخرة. وقد ينغمس فى الحسيات ومع أنه لا يعادى العقل، إلا أن قدراته لا تدفعه إلى التحرك نحو استخدامه.

إن المرء حين يجمد عند حالة واحدة يفقد عنصر الاختيار، وإن توهم عكس ذلك. قد تخدعه عزيمته الخائرة، فيظن أن مجرد اعترافه بالآخر يكفيه، وما دام يقر بأن هناك آخرة وهناك عقلا، فقد أدى الواجب، وذلك وهم يقع فيه الكسالى الذين يلجئون إلى المبررات، وأضعف الأسباب. إن مجرد الاعتراف خطوة فى طريق الوسطية سميناها بالتجاورية، ولابد أن تدفع المرء إلى الخطوة التالية والمكملة لها وهى التى نسميها بالحركة.

إن المرء حين يجمد عند حالة واحدة لا يتجاوزها، يفقد عنصر الاختيار، ويصبح عبدا للظروف وأسيرا للأوهام، رأى أبو سليمان الدارانى رجلا بمكة لا يشرب إلا من ماء زمزم، فقال له: أرأيت لو غارت زمزم، أى شىء كنت تشرب. فقام الرجل وقبل رأسه وقال: جزاك الله خيرا حيث أرشدتنى، فإنى كنت أعبد زمزم منذ أيام[1].

إن ملاحظة الدارانى كانت أكثر عمقا، لقد أدرك أن صاحبه قد ركن إلى حالة واحدة وإن ظن أنه على خير، وان هذه الحالة تستعبده، فأراد أن يحرره من قيد الارتباط، وأن يوجهه إلى حالة أخرى، أن ينقله من السكون إلى الحركة.

وكان الرجل أيضا على مستوى الملاحظة، وتفهم الإشارة تماما، وتملك نفسه، لم يعد عبدا لزمزم ولا لغيرها، حررته الملاحظة، فانطلق نحو الحالة الأخرى، وتحرك نحو الله.

وقد يجمد المرء عند الحالتين معًا، بمعنى أنه قد يعمل للدين والدنيا ولكن بحكم العادة أو ظروف المجتمع الذى يسيره، إن الحركة حينئذ تنعدم، ويصير الجمع بين الشيئين جمعا آليا مكررا، وحينئذ تنعدم الواردات، ويصبح المرء عبدا للعادات وملابسات المجتمع، إنه لا يملك أمر نفسه، فلا يعرف متى يبدأ، ومتى يكف، ومتى يأخذ قراره بدافع من تقديره وظروف لحظته.

(١) مدارج السالكين ٢/٦٣.

يتحدث ابن الجوزية عن هذا الإنسان الذى يملك أمر نفسه، ويقوم بالعمل حسبما يمليه عليه عقله وضميره ومقتضيات لحظته، إنه يعرف متى يقوم للعبادة ومتى يقوم للدنيا، أصبح متحررا من العادات والأوهام والتقاليد، وأصبح لديه من الوعى وقوة الإرادة ما يوجهه إلى العمل المناسب وفى الوقت المناسب، فإذا كان الوقت وقت جهاد، كما يذكر ابن الجوزية، قام إلى ذلك وترك الأوراد. وإن كان الوقت وقت الضيف انشغل به ولو على حساب ورده المستحب. يقول ابن الجوزية:

«فهذا هو العبد الذى لم تملكه الرسوم، ولم تقيده القيود، ولم يكن عمله على مراد نفسه، وما فيه لذتها وراحتها من العبادات، بل على مراد ربه، ولو كانت راحة نفسه ولذتها فى سواه.. لا تملكه إشارة، ولا يتعبده قيد، ولا يستولى عليه رسم، هو مجرد دائر مع الأمر حيث دار.. يأنس منه كل محق، ويستوحش منه كل مبطل، كالغيث حيث وقع نفع، وكالنخلة لا يسقط ورقها وكلها منفعة حتى شوكها.. إذا كان مع الله عزل الخلائق من البين، وإذا كان مع خلقه عزل نفسه عن الوسط وتخلى عنها»[1].

إن صفة الحركة تأتى فتضفى على التجاورية نوعا من الحياة، فلا يجمد المرء عند حالة واحدة، أو حتى عند الحالتين معًا، بل يملك أمر نفسه، ويتحرك فى الوقت المناسب، وحسب ما يمليه عقله وضميره.

إن الشيء وما يقابله لا يخرج عن أحد احتمالين:

أولها، أن الشيئين يمكن أن يعيشهما المرء معًا، فليس أحدهما محظورا والآخر مباحا، بل هما واردان معًا، كالمقابلة بين الدين والدنيا، أو بين العقل والحس، أو بين المثالية والواقعية.

وحينئذ فعلى المرء ألا يجمد، وبمنطق الوسطية، عند حالة واحدة، بل يكون متحركا بين الحالتين، فلا يأنس بالدنيا، أو بالحس، أو بالواقعية، بل يتحرك أيضا إلى الحالات الأخرى، ثم لا يجمد عند تلك الحالات، بل يتحرك منها أيضا إلى الحالات الأولى، بمعنى أنه حين يتحرك إلى الدين، أو العقل، أو المثالية، لا يقف عند هذه الصفات، بل يتحرك من جديد، ويتطلع مرة أخرى نحو الدنيا، أو الحس، أو الواقعية، وهكذا فى حركة مستمرة، من وإلى، ثم إلى ومن، فى أسهم تروح وتجيء ولا تتوقف.

---

(١) مدارج السالكين ١/ ٤٨.

وآخرهما، أن الشيئين لا يمكن للمرء أن يعيشهما معًا، وليس مطلوبا منه ذلك، فأحدهما مباح والآخر محظور. وذلك كالمقابلة بين الخير والشر، أو بين الملك والشيطان، وغير ذلك من ثنائيات تفترض الخيار وليس الجمع. وحينئذ تكون الحركة بطريقة أخرى لا تلزم الجمع الفعلى وان كانت لا تتعارض مع قرار الاختيار. بمعنى أنه حين يكون فى الخير، فإن عينه الأخرى تكون على الشر يخاف الوقوع فيه، أو حين تنزلق رجله إلى الشر، فإن عينه الأخرى تكون على الخير يرجو الوقوع فيه، وهكذا يعيش فى دائرة الخوف والرجاء، ويتحرك بينهما من وإلى، ثم إلى ومن، فى أسهم تروح وتجىء ولا تتوقف كما قلت آنفا.

والاحتمال الأخير يحل مشكلة الشر، فهو لازم للخير كما تقتضى صفة التجاور، وعين المرء عليه تخشى الوقوع فيه، وقلبه معلق بين أصبعين من أصابع الرحمن، ولكنه يدعو الله ألا يوقعه فى الشر، ويعمل بمقتضى ذلك الدعاء، حتى يستجيب الله له، ويهديه إلى الصراط المستقيم، إنه يعترف بالشر ولكن لا يختاره.

وهنا أيضا قد نجد الإجابة عن المسألة التى حيرت علماء الكلام قديما، وهى مشكلة خلق المعاصى، ودار حولها خلاف طويل بين المعتزلة وأهل السنة. إن منهج الحركة بين الخير والشر، قد تقدم الإجابة من وجهة نظر الوسطية حول هذه المشكلة. فالله قد خلق المعصية ولكنه لم يأمر بها. إن المعصية أو الخطيئة أو الشر لازمة للطاعة أو الحسنة أو الخير لزوم التجاور بين الشيئين كما تقول الوسطية، أو لزوم الخلق كما يقول علماء الكلام، ولكن المرء فى مثل هذا الموقف ليس ملزما بالجمع بينهما، ولا هو مطلوب منه ذلك، لأن الموقف هنا موقف خيار، يختار الخير وإن كان يعترف بالشر وعينه تخشاه.

كانت الإجابة عن هذه المشكلة من وجهة نظر الوسطية هى: أن الله خلق المعصية ولكنه لم يأمر بها، وهى إجابة تتفق مع وجهة نظر أهل السنة.

ولم يأت هذا الاتفاق نتيجة الصدفة أو توارد الخواطر، بل هو اتفاق يؤكد صحة النتائج التى بنى عليها هذا الكتاب، ويؤكد أصالة مذهب الوسطية، فقد رأينا فى الفصل الرابع من الكتاب الأول، أن الوسطية بعد أن بلورها القرآن الكريم، أخذت تتشكل وتكتسب جماهيرها، من خلال مذهب أهل السنة، والأشاعرة منهم بنوع خاص، لدرجة أنهم كانوا يسمونهم أهل السنة والوسط.

إن الحركة، سواء كانت من باب الجمع المطلوب أو من باب الخيار المفروض، هى

صنو الحياة. فالحياة، بحكم تركيبها، هى مزيج من ذا وذاك، والإنسان، قمة ما فى هذه الحياة، هو مسرح لتلك العمليات، فهو عرضة لهذا الجانب أو لذلك الجانب، إنه لا يستطيع، بحكم تكوينه، أن يخلص للخير، وإلا كان ملكا. وهو أيضا لا يستطيع أن يخلص للشر، وإلا كان شيطانا. هو فى النهاية عرضه للخير وللشر معًا. أو كما قال الغزالى:

«فكأنه هدف يصاب على الدوام من كل جانب. فإذا أصابه شيء يتأثر به، أصابه من جانب آخر ما يضاده، فتتغير صفته. فإذا نزل به الشيطان فدعاه إلى الهوى، نزل به الملك فصرفه عنه. وإن جذبه شيطان إلى شر، جذبه شيطان آخر إلى غيره، وإن جذبه ملك إلى خير، جذبه آخر إلى غيره. فتارة يكون متنازعا بين ملكين. وتارة بين شيطانين. وتارة بين ملك وشيطان. لا يكون قط مهملا. وإليه الإشارة بقوله تعالى «ونقلب أفئدتهم وأبصارهم». ولا طلاعه ﷺ على عجيب صنع الله تعالى، فى عجائب القلب وتقلبه، كان يحلف به، فيقول: يا مقلب القلوب، ثبت قلبى على دينك. قالوا: أو تخاف يا رسول الله؟ قال: وما يؤمننى، والقلب بين أصبعين من أصابع الرحمن، يقلبه كيف يشاء...»[1].

وهنا قمة العظمة... وهنا قمة السقوط.

قد يستطيع الإنسان، من خلال هذه المتقابلات، أن يتملك أمر نفسه، كما سنشرح فى الصفة القادمة. وهنا يحقق وجوده كاملا، ويصبح خليفة الله على الأرض كما تقول الكتب الدينية، أو سيد الكون كما تقول الكتب الأدبية.

وقد لا يستطيع فيسقط ويفلت منه الزمام، وهنا يصبح مسخا مشوها، ليس هو شيطانا، فالشيطان لا يتنكر لوظيفته، ولكنه ألعوبة شيطان.

٤

ومن هنا، فالإنسان بمنطق هذه الحركة، ليس كائنا منعزلا، يجمد عند حالة واحدة، ولا يتعرض للتيارات الأخرى.

وهو أيضا ليس ابن كتب، يتأمل الأشياء دون أن يعيشها، يستطيع أن يحقق مصالحة على الورق، ويفترض شيئا ثالثا منطقيا ورياضيا، يستنتجه من خلال الشيئين، ثم يستريح إليه، وكأنه قد قدم الحل على أرض الواقع.

---

(١) الاحياء ١٤١٩/٢.

وهو فوق كل شىء، ليس مرائيا أو منافقا، يرفع على السطح حالة اصطناعية ليست هى حالته الأصلية. إنه بهذا المعنى غير نفسه، لا يصل حتى إلى حد الذين يجمدون عند حالة واحدة ولو كانت كفرا. لأن الكافر يعيش على الأقل حالته التى يقتنع بها، وإن كان لا يجد فى نفسه القدرة على التحرك نحو الحالة الأخرى. أما المنافق فهو لا يعيش حالة ما. إن ما يظهره ليس هو ما يعتنقه. وإن ما يعتنقه يخشى أن يظهره، ومن هنا فقد معانى الحياة، وأصبح كالخشب المسندة حسب التعبير القرآنى، جامدة لا يعتريها شىء، ولا يعلق بها شىء. «إن الصادق يتقلب فى اليوم أربعين مرة. والمرائى يثبت على حالة واحدة أربعين سنة» كما يقول الجنيد. وذلك لأن «المعارضات والواردات التى ترد على الصادق، لا ترد على الكاذب المرائى، بل هو فارغ منها، لا يرد عليه من قبل الحق موارد الصادقين، ولا يعارضهم الشيطان كما يعارض الصادقين فإنه لا إرب له فى خربة لا شىء فيها»[1] كما يشرح ابن الجوزية هذا القول.

٥

الإنسان إذن بمفهوم الوسطية ليس هو ابن كتب وتأملات، بل هو ابن حياة وحركة داخل تلك الحياة، ومن هنا كانت الحركة تالية للتجاورية، أى لابد أن يسبقها الاعتراف بالآخر، ثم يأتى دور التحاور مع هذا الآخر. فبدون الآخر لن تكون حركة على الإطلاق، أو تتحول إلى حركة معزولة، مجرد مونولوج داخلى، يحاور فيه المرء ذاته، ويتقدم بطريقة «محلك سر».

٦

وتأتى صفة «الصراط المستقيم» فى وضعها المناسب، بين الحلقات التى يؤدى بعضها إلى بعض. إن هذه الصفة تقوم أساسا على فكرة التوازن بين الطرفين، فكان لابد أن تأخذ فى معناها فكرة التجاورية، لأن التوازن هنا ليس توازنا ذهنيا، يبحث عن نقطة وسطى تلغى الطرّفين، هو توازن عملى يقوم على مراعاة الجانبين، وكأننا نوازن بين حملى بعير كل منهما على جانب، على حد ما جاء فى لسان العرب وهو يتحدث عن مادة «عدل».

---

(١) مدارج السالكين ١٥٢/٢.

وكان لابد لهذه الصفة أن تأتى أيضا بعد صفة الحركة، لأنها فى النهاية هى تنظيم للحركة، فالحركة وحدها ودون هذه الصفة، قد تجمح وتصل إلى ما يسميه القرآن الكريم بالحمية الجاهلية، أى إلى حد الحمق والسفه الذى لا يستطيع صاحبه أن يتحكم فى انفعالاته، فيجمح إلى حد التطرف وفقدان التوازن.

ولم يكن وصف الصراط بالاستقامة خاليا من الدلالة فيما نحن بصدده، فالاستقامة تعنى لغويا الموازنة بين طرفين، أو بين كفتى ميزان على حسب ما يلوح من كلام صاحب اللسان فى مادة «قوم»، وهو يقول «وقام ميزان النهار إذا انتصف، وقام قائم الظهيرة، قال الراجز: وقام ميزان النهار فاعتدل».

فالوصف لغويا يقترب من معنى الموازنة بين الطرفين، وهو فى السياق القرآنى يرد فى الآيات التى تؤكد فكرة الوسطية فى مثل قوله تعالى: ﴿والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا، وكان بين ذلك قواما﴾.

إن الصراط المستقيم إذن يعنى الوسطية التى توازن بين الطرفين ولا تلغيهما، إن اللغة والسياق القرآنى يؤكدان هذا المعنى، وحين يردد المسلم فى كل وقت هذه الآية من سورة الفاتحة «اهدنا الصراط المستقيم»، فإن هذا يعنى، كما قال بعض المفسرين الطريق الوسط، بين المغضوب عليهم الذين يفرطون فى المثاليات، وبين الضالين الذين يفرطون فى الماديات.

إن إطلاق صفة «الصراط المستقيم» على الوسطية، ليست من باب اطلاق الجزء على الكل فحسب، بل هو من باب اطلاق أهم صفة من صفات الوسطية على المذهب كله. إن هذه الصفة فى ظنى هى أخطر الصفات، لأنها تتطلب قدرا من الوعى الإنسانى، يستطيع أن يوازن بين الطرفين، وأن يتحكم فى الجموح المحتمل، سواء فى الظواهر الطبيعية، أو فى الانفعالات البشرية.

وتذكر الكتب الدينية أن إطلاق مصطلح «الصراط المستقيم» على فكرة التوازن فى أهداف الإنسان وسلوكياته العملية، إنما هو من باب القياس على صراط الآخرة والذى هو أحد من السيف وأرق من الشعرة، ولم يكن القصد من هذا القياس التخويف، بقدر ما تكون الإشارة إلى خطورة هذه الفكرة، وإثارة الوعى لكى يكون المرء عند المستوى المطلوب.

وكلمة «المستوى المطلوب» إنما توحى فى إحدى معانيها إلى أن حضارة الوسطية إنما هى حضارة مثالية، تتطلع نحو هدف منشود. إنها لا تكتفى باشباع الماديات، ولا تقيس

تقدمها بالأبنية، وشق الترع والقنوات، وإقامة القصور والتكيات، وغير ذلك من ظواهر العمران التى تقاس بها الحضارات، إنها تهدف أيضا، وربما بالدرجة الأولى، إلى إثارة الوعى الإنسانى لكى يحافظ المرء وباستمرار على فكرة التوازن فى أهدافه وسلوكياته.

وفى ظل هذا الهدف يتحول المسلمون إلى «نماذج» أو شهداء حسب التعبير القرآنى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس».

وتأتى الشهادة هنا من فكرة الوسطية كما حددها ابن الجوزية. وهى فكرة تقوم على التماس الحقيقة أنى كانت، حتى لو عند الفرقة المعادية. الخلاف فى بعض الأهداف أو السلوكيات لا تمنع الوسطية أن تلتمس الحقيقة هنا أو هناك، ثم تقيم فى النهاية ومن كل ذلك نسقا متكاملا أو نموذجا مثاليا، يقوم شاهدا أمام بقية الأطراف، يحثها على السير، ويحد من تطرفها، وتقيس به درجة تقدمها.

ولكن هذا النموذج يحتاج إلى قدر كبير من المسئولية، تتمثل فى عناصر القوة التى تسمح لهذا النموذج الشاهد بأن يبقى، وبأن يستمر فى بقائه.

وقصة الحضارة العربية الإسلامية تتمثل فى موقفها من عناصر القوة.

تحولت إلى نموذج يحتكم إليه الفرقاء، يوم أن تملكت عناصر القوة، ثم سقط هذا النموذج حين تخلت عن قوتها، وأصبح المكان فارغا، لا يزال يبحث عن شاهده.

٧

إن الحديث عن القوة هنا ليس من باب الإنشاء واستنهاض العزائم، بل إن تجربة البيريستوريكا التى تمت أخيرا قد أثارته داخلى من جديد.

إن القارئ لكتاب «البيريستوريكا» يكاد يجده لا يختلف كثيرا فى مواقفه العملية عن الوسطية، ولا عن تطلعات الحضارة العربية الإسلامية، فهو من ناحية يقف موقفا وسطيا من قضايا كثيرة مثل، المجال المادى والمجال الإنسانى، ومثل الحافز الفردى والحافز الاجتماعى، ومثل الجانب المعنوى والجانب الاقتصادى، ومثل صرامة القانون وحاجات الجماهير، وغير ذلك (انظر ص ١٢١ وما بعدها). وهو أيضا يتحدث عن الانفتاح والسلام والتعاون والحب والإخاء وغير ذلك من مفردات استخدمتها الحضارة العربية الإسلامية، ولا يزال يستخدمها حتى اليوم الخطباء ورجال الدين والمفكرون، لو أن قارئا قرأ البيريستوريكا تحت عنوان باللغة العربية ودون أن يحمل توقيع جورباتشوف، لما شك للحظة واحدة، أنه كتاب عربى، قد كتبه مؤلف عربى.

ولكن تتدخل القوة فتجعل هناك فرقا بين موقف وموقف.

إن حديث المفكرين العرب لا يلتفت إليه أحد فى العالم، لأنه يصدر من موقف الضعيف، ويتحول فى النهاية إلى تشكيلات هوائية فارغة.

أما حديث جورباتشوف فهو يصدر من موقف القوى، إنه يترجم فى نهاية المطاف إلى تخفيضات فى الاسلحة التقليدية والنووية، وإلى تغييرات فى حرب الكواكب واسلحة الفضاء، وإلى تأثيرات على المعسكر الغربى، والدول الصديقة، والعالم الثالث، ومن هنا يجد صداه على المستوى العالمى، وتتلقفه أجهزة الإعلام. ويتبادله المحللون السياسيون، على اعتبار أنه ارهاص بمرحلة جديدة، بدأت تطل على العالم.

ولكل هذا دلالته التى لا تخفى.

دلالته على أن الفعل أقوى من النية.

وإن القوة هى التى تبرز الحضارة.

لقد سبقنا البيريستوريكا وغيرها من الحضارات المعاصرة، بالكثير من هذا الحديث، وكان لنا ذلك المذهب الوسطى، والذى أنتج قديما حضارة متوازنه، تقوم كشاهد تحتكم إليه بقية الحضارات.

وضعفنا أزال كل ذلك، وجعل الآخرين ومن منطلق القوة يفترسون كل شىء، إنهم يصدرون حديثنا ملفوفا فى تعبيرات جديدة، فيجد صداه، ويتلقفه الأخرون، ويتجاهلنا بقية العالم.

٨

إن المأزق يزداد استحكاما.

الحضارة تحتاج إلى قوة، ولكى تصل إلى القوة لابد من حضارة.

هل قصة البيضة والدجاجة وأيها أسبق تفرض نفسها علينا من جديد.

٩

إن الصفات الثلاث (التجاورية - الحركة - الصراط المستقيم). هى دعوة مفتوحة لتجاوز المأزق الراهن إنها باختصار مراعاة لوجود الآخر من ناحية، وتحرك نحو هذا الآخر من ناحية ثانية، وموازنة بين الأنا والآخر من ناحية ثالثة.

١٠

وبتلك الاحتمالات نلتقى ببنية متحركة، تفتح على حضارة تحمل فى داخلها عناصر تطورها. إننا لو ترجمنا تلك الاحتمالات إلى لغة عصرية لقلنا إنها باختصار عدم تعصب من ناحية، وعدم جمود من ناحية ثانية، وعدالة من ناحية ثالثة.

١١

إن الترجمة العصرية تجعلنا أمام صفتين سلبيتين (عدم تعصب + عدم جمود)، وأمام صفة ثالثة إيجابية (عدالة).

وهنا يبرز من جديد دور العدالة والتى سبق أن رمزنا إليها بالصراط المستقيم، وقلنا إن هذا الملمح هو أخطر ملامح الوسطية العربية. إنه دور إيجابى لا يقف عند حد المنع أو العدمية، بل يتعداه إلى اتخاذ موقف من العناصر المتقابلة، إنه يعنى التدخل الإنسانى فى الظاهرة الخارجية ومحاولة توجيهها.

الاجتهاد

١

في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، أصدر الإمام الشوكاني المتوفى سنة ١٨٣٥م (١٢٥٥هـ)، رسالته «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد».

٢

ولم تكن هذه الرسالة بدعا في مسيرة الفكر العربي الإسلامي، فهناك رسائل كثيرة قبل الشوكاني وبعده حول هذا الموضوع، ويكاد لا يوجد فقيه أو أصولي أو مفسر إلا وطرق هذا الموضوع من زاوية ما. إن الشوكاني في رسالته يستعرض الاجتهاد، منذ صحابة رسول الله ﷺ، وحتى علماء عصره من الزيديه وغيرهم، ومرورا بأصحاب المذاهب الفقهية والآراء الأصولية، ويردد أعلامًا كثيرة اهتمت بهذا الموضوع. وكل هذا يدل على أن الاجتهاد ليس مجرد موضوع فقهي أو أصولي تختلف حوله الآراء، بل هو منهج أساسي في الفكر العربي، إن الفقه الإسلامي ليس فقط مجرد موضوعات حول الطهارة والغسل والعبادات والمعاملات وغير ذلك، بل هو أيضا اجتهاد – يصل إلى حد الفرض[1] – حول هذه الموضوعات وغيرها.

٣

الاجتهاد فرض من الناحية الفقهية، وهو أيضا ضرورة اجتماعية لأن المجتمعات البشرية دائما في حالة تغير، وانتقال من مرحلة إلى أخرى، وكل مرحلة تفرض تحدياتها الخاصة، وتطرح أسئلة جديدة على أبناء عصرها، وأقاويل القدماء وحدها لا تكفي للإجابة على هذه الأسئلة، لسبب واحد يسير وهو أن هذه الأسئلة لم تطرح عليهم، لكنها طرحت على أبنائهم ولمستحدثات جديدة.

إن الشهرستاني – فيما نقل عنه السيوطي – يعبر عن كل هذه المعاني بلغة عصره، فيقول:

---

(١) للإمام السيوطي رسالة تحت عنوان: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد فرض في كل عصر».

«وبالجملة نعلم قطعا ويقينا أن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعد. ونعلم أيضا إنه لم يرد فى كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى: علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»[١].

٤

وفوق كل ذلك، فإن الاجتهاد فرض على المجتمع بأسره.

يتحدث العلماء عن نوعين من الفروض: فرض عين، وفرض كفاية.

فرض العين واجب على كل فرد بعينه، يثاب بفعله ويأثم بتركه.

وفرض الكفاية واجب على المجتمع كله، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به أحد أثم المجتمع كله.

وقد يوحى تعبير «فرض كفاية» أنه أقل رتبة من غيره، ولكنه فى حقيقة الأمر هو أكثر رتبة، ويحتاج إلى مرحلة متطورة فى المجتمع، تتغير فيها النظرة من المسئولية الفردية إلى المسئولية الاجتماعية. المسئولية الفردية توجد فى السلم الأدنى من المجتمعات، وقد صحبت الانسان الأول منذ خطواته الأولى أمام الظواهر الطبيعية التى كان يخشاها أو يلتزم إزاءها بطقوس أسطورية، أما المسئولية الجماعية فهى تقتضى قدرا من التحضر، يحس المجتمع فيه قاطبة أنه إزاء مصير مشترك، لم يعد الفرد حينئذ يعيش فى عزلة، بل أصبح يعيش فى مجتمع إنسانى، يلتزم إزاءه بواجبات وحقوق، يصيبه نفع إذا التزم المجتمع بمسئوليته، ويصيبه إثم إذا فرط المجتمع فى تلك المسئولية.

وحين يقول العلماء أن الاجتهاد فرض كفاية[٢]، فإن هذا يعنى بالدرجة الأولى ان هذا الفرض هو فرض متحضر، يصدر عن مسئولية جماعية، تلزم أفراد المجتمع بالتزام مشترك إزاء التحديات الطارئة.

٥

للسيوطى رسالة تحت عنوان «تقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد» توارد فيها عناوين ذات مغزى كالآتى:

---

(١) تقرير الاستناد ص ٣٠.   (٢) المرجع السابق ص ٢٩.

١ - «لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد».
٢ - «المجتهد مجدد للدين فى كل قرن».
٣ - «الاجتهاد لم ينقطع».

٦

أما العنوان الأول فيبدؤه برأى الحنابلة، فى أنه لا يجوز أن تخلو فترة من تاريخ هذه الأمة من مجتهد، ويشير إلى الأحاديث النبوية، التى تتظاهر على هذا المعنى، مثل:

«لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق، حتى يأتى أمر الله».

«مثل أمتى مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره».

٧

أما العنوان الثانى فيستهله بالحديث الشريف:

«إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها».

ثم يرى أن المجتهد الذى يجدد تاريخ هذه الأمة كل مائة سنة، قد يكون شخصا واحدًا، وقد يكون أكثر من شخص فى فروع مختلفة:

«فأولوا الأمر ينتفع بهم فى العدل والتناصف، وحقن الدماء، والتمكن من إقامة قوانين الشرع.

«وأصحاب الحديث ينتفع بهم فى ضبط الأحاديث التى هى أدلة الشرع.

«والقراء ينتفع بهم فى المواعظ والحث على لزوم التقوى، والزهد فى الدنيا.

«فكل واحد ينتفع بغير ما ينتفع به الآخر».

٨

وبعد أن بيّن الحكم الفقهى فى ضرورة وجود المجتهد فى كل فترة تاريخية، وبعد أن بيّن أن تجديد أمر هذه الأمة يتم كل قرن من الزمان، وفى الفروع المختلفة، يجىء العنوان الثالث، ليرد من خلاله على هؤلاء الذين يزعمون أن الاجتهاد قد انقطع منذ مائتى سنة من عصره.

ويجىء الرد عمليا، فيستعرض تحت عنوان «الاجتهاد لم ينقطع» أسماء المجتهدين فى كل فترة تاريخية، إبتداء من الشيخ عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠هـ

وإنتهاء إلى شيخه شرف الدين المنياوى، ومرورا بالشيخ النووى (ت ٦٧٦هـ) وابن المنير الاسكندرانى (ت ٦٨٣هـ) وابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، والتقى ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) والتقى السبكى (ت ٧٥٦هـ) والشيخ تاج الدين السبكى (ت ٧٧١هـ) والشيخ سراج الدين البلقينى (ت ٨٠٥هـ)، والشيخ جلال الدين البلقينى (ت ٨٢٤هـ)، والشيخ ولى الدين العراقى (ت ٨٠٦هـ) والشيخ مجد الدين الشيرازى صاحب القاموس ومؤلف كتاب «الاصعاد إلى رتبة الاجتهاد» والعلامة كمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ).

٩

وقد قلت إن هذه العناوين ذات مغزى، لأنها تحمل فى عمومها روحا تجديدية تسرى فى تاريخ الأمة العربية الإسلامية، وإن هذه الروح لم تتوقف خلال عصورها المختلفة، قد يتوقف الازدهار السياسى، وقد تأتى فترة من الحكام الظالمين، ولكن تظل هذه الروح كامنة كالجذوة تحت الرماد، تنتظر البعث من جديد.

١٠

وبعد الشوكانى، تلقف زعماء الإصلاح فى العصر الحديث هذا الموضوع، فقد أدركوا بفطراتهم الاصلاحية، أن الاجتهاد هو المدخل الحقيقى لتجديد التاريخ العربى الاسلامى.

١١

وقد ألح زعيم النهضة الإسلامية جمال الدين الأفغانى، على هذا الموضوع، ورآه ضرورة ملحة لتطور المجتمعات، ورآه منهجًا إسلاميًا مفتوحًا يتقبل الحضارات الأخرى، ويقوم على نسبية الحقائق والأحكام، أو على حد تعبيره «والحكم على الأشخاص والأشياء، إنما يختلف باختلاف الزمان والمكان والموقف ورغبة القائل»[1].

١٢

وحمل الرسالة بعده تلميذه الإمام محمد عبده، وأخذ يطبق كلام أستاذه عمليا، ووقف إزاء الكثير من ظواهر الحضارة الأوروبية موقفا اجتهاديا، فإذا كان أستاذه يحرك وينظر، فإنه هو يطبق ويؤسس، ومن هنا جاءت فتاويه حول صندوق التوفير، وشهادات

---

(١) الأعمال الكاملة ص ٥٣٤.

الاستثمار، والأمين على الحياة، والتصوير والنحت، تقنن للكثير من ظواهر الحضارة الأوربية.

فالاجتهاد إذن لم ينقطع خلال مسيرة الحضارو العربية الإسلامية، لا قبل الشوكانى ولا بعده.

ولكن الاستهلال بالشوكانى هنا له دلالته الحضارية.

فالرجل قد وجد فى مرحلة انتقالية، هى بداية النهضة الحديثة، التى ربطها بعض الدارسين بمجيء الحملة الفرنسية إلى مصر (١٧٩٨ - ١٨٠٠م).

وهو فى رسالته السابقة عن الاجتهاد يشخص خصائص مرحلة انتقالية، تحمل سمات مرحلتين متتاليتين، مرحلة الانحطاط الحضارى، ثم الاستشراف نحو مرحلة جديدة.

١٤

يتحدث الشوكانى عن مرحلة الانحطاط الحضارى، والتى تحول فيها الدين إلى كهنوت، فقد الدين جذوته الأولى وحماسته الشديدة، ليتحول على أيدى بعض العلماء المقلدين إلى مراسم محفوظة وأقاويل للرجال، فقدت فعاليتها، إن تلك الطبقة من الكهنوت قد قفلت باب الاجتهاد والعودة إلى المنابع الأولى الممثلة فى الكتاب والسنة، وأخذت تتعبد بآراء بعض العلماء. ويبدو أن مصالح هذه الطبقة، ومكاسبها فى الزى والجاه، ومنزلتها فى قلوب العامة، هى التى جعلتها تقف أمام باب الاجتهاد.

ويتحدث بأسلوب فيه الكثير من المعاناة والأسى، عما يلاقيه علماء الاجتهاد من تلك الطبقة الكهنوتية، التى تلجأ بكل الوسائل الشيطانية للوقوف ضد التغيير والتطور، فيقول:

فإنهم إذا سمعوا برجل يدعى الاجتهاد، ويأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قاموا عليه قياما تبكى عليه عيون الإسلام، واستحلوا منه مالا يستحلونه من أهل الذمة من الطعن واللعن والتنكير والهجم عليه فى دياره ورجمه بالحجارة والاستظهار وتهتك حرمته» (ص ٣٠).

١٥

وبذكاء شديد يحلل صنيع تلك الطبقة الكهنوتية، فيراها فى النهاية تؤدى إلى نسخ

الشريعة الإسلامية، انها تقف حائلا دون المنابع الأولى، وتوجد حاجزا بين الناس وفطرة الدين، تقدم طقوسا من أقاويل الرجال قبل الكتاب والسنة، انها تحول الحركة إلى جمود، والفطرة إلى أقاويل، والشريعة إلى مراسم، إنه ينهى كلامه بأسلوب مأساوى فيقول:

«فانظر أيها المنصف ما حدث، بسبب بدعة التقليد من البلايا الدينية والرزايا الشيطانية، فإن هذه المقالة بخصوصها، أعنى انسداد باب الاجتهاد، لو لم يحدث من مفاسد التقليد إلا هى، لكان فيها كفاية ونهاية، فإنها حادثة رفعت الشريعة بأسرها، واستلزمت نسخ كلام الله ورسوله، وتقديم غيرهما واستبدال غيرهما بها.

يا ناعى الإسلام قم وانعه.. قد زال عرف وبدا منكر» (ص ٢٩).

١٦

وبعد ذلك يركز على فكرة الاجتهاد، فهى الطريق إلى العودة إلى المنابع الأولى، والبعد عن الكهنوت، والاستشراف من خلالها لبعث الحضارة العربية الإسلامية.

ومن هنا فهو يرى الاجتهاد منهجا أساسيا فى صميمية الحضارة الإسلامية، وعند المؤسسين الأوائل لتلك الحضارة، عند الصحابة والتابعين، حتى عند أصحاب المذاهب أنفسهم فقد نهوا أتباعهم عن تقليدهم، والوقوف عند مذاهبهم وأقاويلهم، ودعوهم إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، ثم ينهى كل ذلك بقوله:

«لأننا نعلم بالقطع أن الصحابة رضوان الله عليهم، لم يكن فى زمانهم وعصرهم مذهب لرجل معين يدرك ويقلد، وإنما كانوا يرجعون فى النوازل إلى الكتاب والسنة، أو إلى ما يتمحص بينهم فى النظر عند فقد الدليل. وكذلك تابعوهم أيضا يرجعون إلى الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا نظروا إلى ما أجمع عليه الصحابة، فإن لم يجدوا اجتهدوا، واختار بعضهم قول صحابى فرآه الأقوى فى دين الله تعالى. ثم كان القرن الثالث وفيه كان أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل.. وكانوا على منهاج من مضى، لم يكن فى عصرهم مذهب لرجل معين يتدارسونه، وعلى قريب منهم كان أتباعهم، فكم من قولة لمالك ونظرائه، خالفه فيها أصحابه، ولو نقلنا ذلك لخرجنا عن مقصود ذلك الكتاب، ما ذاك إلا لجمعهم آلات الاجتهاد، وقدرتهم على ضروب الاستنباطات» (ص ١٧).

إن تركيز الشوكانى فى تلك المرحلة الانتقالية وفى بداية القرن التاسع عشر، إن تركيزه على فكرة الاجتهاد وهجومه على المقلدين والطبقة الكهنوتية، كان يمكن أن يكون منطلقا لتجديد الحضارة العربية الإسلامية، وأن ينبعث نموذجها من داخلها، فهى

تحمل فى صميمها «جينات» تطورها إن صح هذا التعبير.

ولكن مجىء الحملة الفرنسية أجهض هذا النموذج، واتجه بالحضارة العربية إلى نموذج من وراء البحار.

إن ربط النهضة العربية الحديثة بمجىء الحملة الفرنسية، إنما هو شىء يعتمد على مقياس خارجي، فالحضارات فى تطورها ونموها لا تقاس بمقاييس خارجية، لأن هذا يعنى بالدرجة الأولى انعدام ملكة الإبداع، والحضارة حتى تستحق هذا الاسم إنما هى مجموعة إبداعات خاصة، ودون هذه الابداعات تتحول إلى نسخة مشوهة، قد تحقق المظهر الخارجي فى البناء والشوارع والملابس، ولكنها تفتقد الروح الحقيقى، الذى يحرك كل هذه الأشياء ويضفى عليها خصوصية معينة.

١٨

فالاجتهاد إذن - فيما حدده العلماء - هو الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة، والتقليد هو «الأخذ بأقوال الرجال من دون سؤال عن الدليل» على حد تعريف الشوكانى.

إن الاجتهاد حركة واستنباط واستنفار للعقل، أما التقليد فهو جمود وتكاسل واعتماد على الغير.

١٩

ونصوص الكتاب تغرى بالاجتهاد، فلم ينص القرآن الكريم على كل شىء، بل ترك الباب مفتوحا أمام التغيرات الزمانية والمكانية، وجاءت آياته وسوره تدفع المجتهد إلى أن يعمل عقله، فيفصل المجمل، ويخصص العام، ويبين المنسوخ، ويتحدث عن أسباب النزول.

ان الدهلوى (١١١٠ - ١١٧٦هـ) فى كتابه «عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد» يحث المجتهد لكى يعرف من القرآن الكريم «الناسخ والمنسوخ، والمجمل والمفصل، والخاص والعام، والمحكم المتشابه، والكراهة والتحريم والندب والوجوب» (ص٦).

٢٠

والسنة أيضا لم تأت قاطعة فى نصوصها، بل أتت على وجه يحتمل الاجتهاد والتطبيق، وتركت فرصة للعنصر البشرى لكى يتلاءم من خلال النصوص مع مستحدثات الحياة.

وجاء علم مصطلح الحديث ليضع شروطا للحديث تتعلق بالسند والمتن، وهذه الشروط يجب أن يعرفها المجتهد ليصل من خلالها إلى معرفة الحكم، والدهلوى فى الكتاب السابق يدعو أيضا المجتهد ليعرف من السنة الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ والمتواتر والأحاد والمرسل والمسند والمتصل والمنقطع، وحال الرواة جرحا وتعديلا (ص٥١).

٢١

وكان ﷺ يغرس فى نفوس أصحابه حرية الاجتهاد، ويعدهم لتحمل مسئولية هذا الدور الكبير، فإذا حدثت أمور جزئية ولم يرد فيها نص قاطع، يترك لكل واحد من أصحابه حرية الوصول إلى رأى، لا يلزمهم بشيء ولا يخطئهم فى شيء، ولا يلزم أحدهم برأى الآخر، ولا يوسع خلافا بينهم، بل هذه أمور تقبل بطبيعتها الاجتهاد، ولكل مجتهد أجره ولو أخطأ.

ويضرب الدهلوى أمثلة لهذه الأمور التى كان يجتهد فيها الصحابة، ويصل كل منهم إلى رأى، قد لا يستريح إليه طرف آخر، من ذلك الجنب هل يجوز له أن يتيمم فيصلى، اجتهد عمرو بن العاص فتيمم وصلى، حين خاف على نفسه من البرد، عملا بظاهر الآية الكريمة ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾، واجتهد عمر بن الخطاب فلم يبح التيمم للجنب، لأن قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ إنما ينطبق على اللمس لا على الجماع.

ولم يخطىء ﷺ أحدا منهما، لأن كلا منهما مصيب فى اجتهاده، وفى فهمه لمدلول اللفظ، وحين كان يقول لكل واحد منهما: أصبت، إنما كان يعنى تثبيت ذلك المنهج، الذى يقوم على التحرى والاجتهاد، ثم الوصول إلى رأى يستريح إليه، لم يكن يريد أن يقفل الباب، وأن يدلى إليهما بنص قاطع، فيحرمهما من الاجتهاد، ويوقف عملية التطور، كل منهما مصيب فى اجتهاده، وكل منهما مصيب فى استخدام ذلك المنهج، الذى يقوم على التحرى والاستنباط والوصول إلى رأى، ويعلق الدهلوى على ذلك فيقول:

«وقد فهمنا من تتبع أحكامه أنه راعى - فى ترك التعمق وعدم الاكثار من وجوه الضبط - مصلحة عظيمة، وهى أن هذه المسائل ترجع إلى حقائق تستعمل فعرف على اجمالها، ولا يعرف حدها الجامع المانع إلا بعسر، وربما يحتاج عند إقامة الحد إلى التمييز بين المشكلين بأحكام وضوابط يحرجون بإقامتها» (ص١٦).

٢٢

إن الشارع قد قدم التكاليف بصورة كلية، وترك أمر الكيفية والتفصيل فيهاالاجتهاد المجتهد حسب عصره وواقعه، ولم يرد أن يضيق عليهم فتأتى نصوصه قاطعة جامعة مانعة، فتصيب الإنسان بالحرج، ويصيب النصوص بالتوقف والجمود، يشرح الدهلوي كل ذلك فيقول:

«وكل من استقرى نصوص الشارع وفتاواه يحصل عنده قاعدة كلية. وهى أن الشارع قد ضبط أنواع البر من الوضوء والغسل والصلاة والزكاة والصوم والحج، وغيرها مما أجمعت الملل عليه، بأنحاء الضبط، فشرع لها أركانا وشروطًا وآدابا، ووضع لها مكروهات ومفسدات وجوائز، وأشبع القول فى هذا حق الاشباع، ثم لم يبحث عن تلك الأركان وغيرها بحدود جامعة مانعة كثير بحث. وكلما سئل عن أحكام جزئية تتعلق بتلك الأركان والشروط وغيرها، أحالها على ما يفهمون فى نفوسهم من الألفاظ المستعملة، وأرشدهم إلى رد الجزئيات نحو الكليات، ولم يزد على ذلك. اللهم إلا فى مسائل قليلة لأسباب طارئة من لجاج القوم ونحوه». (ص ١٥).

٢٣

ومن هنا جاءت نصوص الشرع تنهى عن اللجاج والاستغراق فى التفكير، كانت تستهدف اليسر والسماحة والوقوف عند ظاهر اللفظ، وتبتعد عن التقصير والتقعير والتكلف، كان القرآن ينهاهم عن ذلك ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تسألوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ﴾[1].

ويشير الدهلوى إلى المنهج الصحيح والذى يتفق مع روح الشريعة، فيقول:

«ونظير هذه المصلحة ما ذكره أهل المناظرة من الاصطلاح على ترك البحث عن مقدمات الدلائل لئلا يلزم انتشار البحث. فمن عرف هذه المسألة كما هى علم أن أكثر صور الاجتهاد يكون الحق فيها دائرا فى جانبى الاختلاف، وأن فى الأمر سعة، وأن اليبس على شيء واحد والجزم بنفى المخالف ليس بشيء. وأن استنباط حدودها إن كان من باب تقريب الذهن إلى ما يفهمه كل أحد من أهل اللسان فاعانة على العلم. وإن

(١) سورة المائدة ١٠١ - ١٠٢.

كان بعيدا من الأذهان، وتميزا للمشكل بمقدمات مخترعة، فعسى أن يكون شرعا جديدا».
(ص١٨).

٢٤

وجاءت نصوص القرآن الكريم تصف الأمة الإسلامية، بخصائص تميزها عن غيرها من الأمم السابقة، إن الآية رقم / ١٥٧ من سورة الأعراف تصف نبى الإسلام بأنه قد أحل لهم الطيبات، وحرم عليهم الخبائث، ووضع عنهم اصرهم والأغلال التى كانت عليهم.

كانت الأمم السالفة تكثر من السؤال والجدال وتشقيق الكلام، وتكثر من المحرمات والمنهيات، وتضع بنفسها الأصر والاغلال.

وجاء القرآن الكريم فحرر المسلمين من دائرة الاصر والاغلال، واستجاب الله دعاء المسلمين فى آخر سورة البقرة ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾.

وانطلق المسلمون فى أرجاء الدنيا، وتحرروا من القيود، وأصبحت الأرض بما رحبت ملكا لهم، إن الاغلال قد رفعت، والأشياء قد أصبحت مباحة، ما دامت طيبة.

وأصبح المسلم يعانق كل الأشياء، وأصبحت القاعدة أن الطيبات حلال والخبائث حرام، والطيبات هى زينة الله التى أخرج لعباده، والخبائث هى ما كانت ضررا أو ضرارا، هى باختصار ما كانت تتناقض وفطرة الإنسان.

ولكل هذا دلالته الحضارية.

أصبحت حضارات الأرض كلها ملكا للمسلمين، واختفت روح النفور والعداوة وسوء الظن، وحلت محلها روح التفاهم وحسن الظن، والاحساس بأن الأصل فى الأشياء أن تكون طيبة حلالا، لا إصر ولا أغلال ولا حظر ولا منع، وإنما الدنيا كلها تفتح ذراعيها تستقبل المسلم بلا قيود ولا حدود.

٢٥

إن الاجتهاد إذن منهج من خطوات يكمل بعضها بعضا.

فهو أولا رجوع إلى الكتاب والسنة، يطرح الاعتماد على أقوال الآخرين.

وهذه النصوص، ثانيا، مفتوحة، وتغرى بالاجتهاد، تأتى عامة فتحتاج إلى تخصيص،

ومطلقة فتحتاج إلى تقييد، ومجملة فتحتاج إلى تفصيل، ومنسوخة فتحتـاج إلى كشف الناسخ.

وأخيرا، إذا لم تكن هناك نصوص قاطعة، فالأصل فى الأشياء الإباحة، فقد رفع الاصر والاغلال، واختفى سوء الظن، وأقبلت الأشياء تستعرض نفسها فى زينة تامة أمام المسلم ليعب منها دون خوف أو عقد.

وحين نقول إن الاجتهاد هو رجوع، أولا، إلى الكتاب والسنة، فإننا بذلك نقترب من الطبيعة الوسطى لفكرة الاجتهاد، فهو ليس تحررا تاما من كل شيء وفى الوقت نفسه ليس تقليدا تاما لكل شيء، بل هو تحرر وتقليد، أو من الأفضل هو تحرر إتباع لنقترب من مصطلحات الشوكانى، هو تحرر من أقاويل الرجال وإتباع للقرآن والسنـة، إنه مصافحة مباشرة للنصوص، ولكنه ليس طرحا تاما لكل النصوص، هو حريـة وقيد، ولكن من خلال التوازن الوسطى، الذى لا يجعل الحرية تجمـح فتطيـح بكل شيء، ولا يجعل القيد يزداد، فيلغى المبادرة البشرية.

وقد شرح الشوكانى كل ذلك من خلال تعبيراته الخاصة، التى تفرق بين مصطلحات ثلاثة هى : التقليد والرأى والاتباع.

الرأى عنده تطرف يبتعد عن القرآن والسنة، والتقليد أيضا تطرف يتعصب للمذاهب دون سؤال عن الدليل، أما الاتباع فهو المنهج الـوسطى، الـذى يصدر عن القـرآن والسنة، ويجتهد من خلال القرآن والسنة.

وقد أورد الشوكانى الكثير من الآيات والأحاديث والمأثورات التى تهاجم الرأى، ثم اختتمها بقوله «والحاصل أن كون الرأى ليس من العلم لا خلاف فيه بين الصحابة والتابعين وتابعيهم. قال ابن عبد البر : ولا أعلم بين متقدمى علماء هذه الأمة وسلفها خلافا أن الرأى ليس بعلم حقيقة، وأما أصول العلم فالكتاب والسنة» (ص ٣٧)

وأيضًا اجتلب الشوكانى الكثير من النصوص التى تهاجم التقليد، ثم أنهى كل ذلك بقوله «فهذه الآيات وغيرها مما ورد فى معناه، ناعية على المقلدين ماهم فيه، وهى وإن كان تنزيلها فى الكفار، ولكنه قد صح تأويلها فى المقلدين، لاتحاد العلة، وقد تقرر فى الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأن الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا» (ص ٣٢).

يبقى إذن الطرفان مذمومين، وإنهما فى النهاية يبتعدان عن الكتاب والسنة، أما المنهج الوسطى فهو الذى يمتدحه الشوكانى، ولكن من خلال حديثه عما يسميه «الاتباع»، إنه

يورد الآيات والنصوص التى تدعو إلى طاعة الله ورسوله، وهى تنافى التقليد كتطرف أول، وتنافى الرأى كتطرف ثان، ثم يختم كل ذلك بقوله:

«إنما أوردنا هذه الآيات الشريفة لقصد تلين قلب المقلد الذى قد جمد وصار كالجلمد، فإنه إذا سمع مثل هذه الأوامر، ربما إمتثلها وأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله، ﷺ، طاعة لأوامر الله تعالى، فإن هذه الطاعة وإن كانت معلومة لكل مسلم، كما تقدم، لكن الإنسان يذهل عن القوارع القرآنية والزواجر النبوية، فإذا ذكرتها زجر، ولا سيما من نشأ على التقليد وأدراك سلفه ثابتين عليه، غير متزحزحين عنه، فإنه يقع فى قلبه أن دين الإسلام هو هذا الذى هو عليه، وما كان مخالفا له، فليس من الإسلام فى شىء، فإذا راجع نفسه رجع» (ص ٤٠).

٢٧

فالاجتهاد إذن أمر وسط بين طرفين، هو محمود لأنه وسط، والوسط أفضل الأشياء «ووسط المرعى أفضله كما تقول كتب اللغة». والطرفان مذمومان لبعدهما عن الصراط المستقيم، بمعنى إنهما قد افتقدا صفة العدالة والاتزان كما هو مفهوم الصراط المستقيم.

٢٨

وقد قلنا فى أول هذا الكلام ونحن نتلمس طريقا للخروج من المأزق، أن الاجتهاد منهج أساسى للوسطية، فهو إذن منهج للوسطيه، وهو أيضا بسبب ذلك وسطى فى موقفه، فالمقدمات تؤدى للنتائج، وكل الطرق تؤدى إلى الغاية الرئيسية، وتترتب الأشياء بيسر وبلا تكلف، ويدل هذا على مصداقية الفروض، ومن ثم النتائج، إن المذهب إذا كان صادقا مع منهجه، كانت الطريق صحيحة، والنتائج صحيحة، والآمال قد تنبعث من جديد.

الوسطية مذهب والاجتهاد منهج، ولا غنى لأحدهما عن الآخر «فلا مذهب دون أن يكون له منهج ينشره ويبقى عليه. ولا منهج دون أن يكون هناك مذهب، حتى لا يتحول إلى تشكيلات فارغة ومهارة عقلية. وهما معًا يشكلان الحضارة، فليست هناك حضارة دون مذهب ومنهج، وإلا كانت هبة، أو انقلابا عسكريًا، أو ذكاء فرديا تبتلعه مسيرة التاريخ» كما سبق وأن قلت أول هذا الكلام.

٢٩

وبهذا المذهب والمنهج انطلقت الحضارة العربية الإسلامية قبل الشوكانى وبعده، تستجيب للحظتها المعاصرة، وتنشد الحكمة أنى كانت، وتأخذ من هنا وهناك، وتضيف كل ذلك إلى نفسها، ولكن دون أن تفقد ذاتها.

إن عناوين السيوطى كما سبق أن ذكرنا، كانت تتوارد كالآتى:

(لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد - المجتهد مجدد للدين فى كل قرن - الاجتهاد لم ينقطع) وهى عناوين تحمل فى عمومها معنى واحدًا، وهو بقاء الاجتهاد كمنهج مستمرًا على مدى العصور، ويؤدى وظيفته فى عملية التجديد وفى كل قرن من الزمان، وهو معنى يصل إلى حقيقة من حقائق التاريخ العربى الإسلامى، قد ضمنتها العناية الآلهية، فى صورة رجل يبعث على رأس كل قرن من الزمان.

٣٠

وإذا كان الدهلوى فى كتابه السابق قد ذكر (ص ٣٢) أمثلة أُفتى فيها المتأخرون بخلاف المذهب، بسبب متغيرات لم تكن فى عصر صاحب المذهب، وذلك مثل إخراج الفلوس من الزكاة المفروضة من النقدين وعروض التجارة، وبيع النحل فى الكوارات مع مافيها من شمع وغيره.

وإذا كان الدهلوى قد ذكر أمثلة تغيرت فيها الظروف التاريخية، واستدعت من ثم مخالفة المذهب، فإن المتغيرات فى عصرنا الراهن كثيرة وجذرية ومتلاحقة تستدعى مخالفة المذاهب فى كثير من الحالات.

بل لم يعد الأمر مجرد مخالفة للمذاهب، فإن المتغيرات الدولية قد رفعت إلى السطح تحديات لم تعرفها المذاهب القديمة، بل حتى لم تطرأ على خيالها أن تعبيرات مثل: الهندسة الوراثية، نقل الأعضاء، السفر إلى الكواكب الأخرى، أطفال الأنابيب، الإنسان الآلى، النسبية، الذرة، تغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس، وغير ذلك كثير مما يتردد على أجهزة الاعلام، ويعرفه الإنسان العامى فى كل مكان - ولم يخطر على ذهن أصحاب المذاهب من قبل.

إن الاجتهاد فى العصر الحاضر ضرورة حتمية، كما أنه فرض دينى بمفهوم الفقهاء القدامى.

٣١

وقد بدأ الاجتهاد فى العصر الحديث، وخاصة عند الإمام محمد عبده كتقنين لمنجزات الحضارة الأوروبية، إن فتاوى الإمام حول البنوك وشهادات الاستثمار والتأمين والصور والرسوم وغير ذلك، كانت محاولة لإضفاء الشرعية على منجزات من صنع الحضارة الأوروبية.

٣٢

وتبقى مرحلة نستشرفها، ولا تتحقق إلا يوم أن تتحقق الوسطية العربية، ويوم أن تكون لهذه الوسطية فلسفتها ومؤسساتها، حينئذ يدور الاجتهاد حول واقع هو من صنع أنفسنا، وحينئذ تستخدم مصطلحات هى من ابتكاراتنا.

٣٣

الاجتهاد إذن دعوة مفتوحة لتجاوز المأزق المعاصر، ومن خلال منهج وسطى يحل اشكالية الأصالة والمعاصرة، فهو باعتماده على الكتاب والسنة يرضى الأصالة، وهو باقتراحه رأيا حول المنجزات الحديثة يرضى المعاصرة.

انفراج المأزق

١

ويجيء هذا العنوان ليفرض نفسه، بعد استقراء التاريخ وتجاوز اللحظة الراهنة.

إن أسر اللحظة الراهنة قد فرض عنوانا كئيبا هو «استحكام المأزق»، وجعل الكاتب يصيح بأعلى صوته «يا إلهى أين المخرج».

ولم يكن فى صيحته يلقى سؤالا ينتظر عليه جوابا. لأن انتظار الجواب يعنى توقع احتمال آخر، قد يحمل فى تضاعيفه شيئا من الأمل.

كان يلقى سؤالا مقفلا لا ينتظر عليه إجابة، ولا يتوقع بعده أملا.

٢

ولكنه استقرأ التاريخ العربى، فاكتشف امكانية تطوره واستخلص بذور بقائه، سواء كان ذلك فى المذهب أو فى المنهج.

فهو يقوم على مذهب وسطى منفتح، يحاور، وينتقل من احتمال إلى احتمال، ومن مقابل إلى مقابل آخر.

وهو يقوم على منهج متجدد، يجعل الوقوف عند آراء الرجال، نوعا من التقليد والوثنية.

إن استقراء التاريخ حينئذ يحيل صيحة الكاتب إلى سؤال مفتوح، يغرى بالإجابة، وبإنتظار احتمال جديد.

ومن هنا فرض العنوان نفسه مرة أخرى، وأصبح «انفراج المأزق»، بدلا من «استحكام المأزق»، وتغيرت الصورة من يأس مطبق، إلى قدر من التفاؤل يلوح من بعيد.

٣

وهذا التفاؤل وإن كان يلوح من بعيد، إلا أن هناك شواهد تؤكده، ليس فقط فى المنهج أو فى المذهب كما رأينا، ولكن أيضا فى تحليل امكانية الواقع العربى الراهن، والذى

يمثل حضورا بالقوة كما يقول المناطقة عن الشيء الذى يحمل فى داخله عناصر مستقبلية.

فالعالم العربى حين نحلله كواقع راهن على الخريطة الدولية، يمثل شيئا ذا مردود فعال.

فهو يتمتع بكثافة سكانية عالية تقارب مائتى مليون نسمة، ويشغل مساحة كبيرة فى الأرض تزيد عن ٢ مليون كم٢، ويمتد من المحيط الأطلسى إلى الخليج العربى، ويقع على بحار ثلاثة، وتبلغ أراضيه الصالحة للزراعة ١٩٨,٢ مليون هكتار، وتبلغ مساحة المراعى ٢٨٢ مليون هيكتار، وتبلغ مقادير الموارد المائية المتاحة ٢٣٨ مليار متر مكعب، ويحوى باطن الأرض أنواعا مختلفة من المعادن وخصوصا الفوسفات والحديد والملح الصخرى[1]، ويحتل نسبة كبيرة فى حجم التجارة العالمية، بلغت سنة ١٩٧٤ م ١٠٪ للصادرات، و٣,٥٪ للواردات (جدول/٢١)، وهى نسبة عالية، إذا قيست بنسبة عدد السكان فى العالم العربى إلى عدد سكان العالم عامة.

وترتبط كل هذه الإمكانات الطبيعية والسكانية بلغة واحدة، وثقافة واحدة، وتاريخ مشترك، مما يهيئها لدولة واحدة، تلعب دورا بارزا ومميزا وجديدًا فى المسيرة الإنسانية، إن الدول الأوروبية والتى تقع فى نطاق السوق الأوروبية المشتركة، تفتقد هذه الإمكانية، فهى تنتمى إلى لغات مختلفة، وثقافات متعددة، وتاريخ غير مشترك، مما يجعل الحديث عن دولة واحدة أمرا لا يستند إلى حقائق واقعية.

٤

إن كتب الجغرافيا والتاريخ والسياسة، تحدثت كثيرا، وخاصة فى فترة المد القومى، عن الإمكانات الجغرافية والتاريخية والسياسية، التى تهيئ لقيام وحدة عربية شاملة.

ولا نريد الآن أن نعيد هذا الحديث، فهو مكرر ومحفوظ فى المناهج الدراسية على مستوى العالم العربى، ولكن فقط نريد أن نضيف إلى هذا الحديث عنصر البترول والفائض المالى، والذى طرأ على الساحة العربية، عقب الحرب العالمية الثانية، ومنحها قدرا كبيرا من التأثير على الساحة الدولية. إن الجدول/٢٢ يبين نسبة إنتاج النفط فى العالم العربى سنة ١٩٧٦، وهى نسبة مرتفعة تزيد عن ٣٢٪ للإنتاج العالمى، وتزيد عن ٦٠٪ لإنتاج الأوبك، والجدول/٢٣، يبين تنامى هذه النسبة من سنة إلى سنة، حتى تصل إلى ما يقارب من ٣٥٪ سنة ١٩٧٩ م.

---

(١) هذه الأرقام منقوله عن مجلة النفط والتنمية (أيلول سنة ١٩٨٥ م).

وقد سبب إنتاج النفط عائدا ماليا ضخما. بلغ سنة ١٩٧٧ ما قيمته ٨٢,٥٥٦ مليون دولار (جدول/٢٤)، وبلغ دخل الدول العربية فى تصدير النفط سنة ١٩٧٨ ما قيمته ٨٣٧٤٥ مليون دولار (جدول/٢٥). وأخذت نسبة فائض المال العربى تتزايد سنة بعد سنة بالنسبة للعالم، فقد زادت سنة ١٩٧٥ عن ١٣٪ (جدول/٢٦)، وزادت سنة ١٩٧٦ عن ١٥٪ (جدول/٢٧).

٥

ولكن الواقع الخارجى لا يصل إلى مستوى هذه الإمكانات، أو بعبارة أخرى: هناك هوة سحيقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. فالأراضى المنزرعة فعلا هى ٤٧ مليون هيكتار، أى بنسبة ١٦٪ من جملة الأراضى الصالحة للزراعة، والمياه المستغلة حاليا نحو ٥٦ مليار متر مكعب، أى ربع المياه المائية المتاحة، والكثافة السكانية يضيع تأثيرها بسبب الجهل والتخلف، والموقع الإستراتيجى على مداخل بحار متعددة، أغرى الاستعمار بالمنطقة، فعرفت على مدى التاريخ صنوفا متعددة من الاستعمار العسكرى والسياسى والفكرى والتعليمى والميزان التجارى تحتل نسبة الواردات فيه درجة عالية قياسا إلى الصادرات. (راجع جداول/٢٨ و ٢٩ و ٣٠ و ٣١) وهى نسبة تتزايد سنة بعد سنة (جدول/٣٢ و ٣٣) مما يدل على أن فائض المال فى البلدان العربية لا يستثمر بخطة تؤدى إلى الاكتفاء الذاتى ولو على المدى البعيد.

«وفيما يخص نسب الاكتفاء الذاتى من المنتجات المختلفة، يلاحظ انخفاضها سنة ١٩٨٠ كاتجاه عام، مقارنة سنة ١٩٧٥، ففى الوقت الذى بلغت نسب الاكتفاء الذاتى من مجموعة الحبوب وجملة اللحوم ٦٩,١٪ و ٨٩,٤٪ على التوالى، وذلك سنة ١٩٧٥، انخفضت تلك النسب سنة ١٩٨٠ إلى ٥٨,٤٤٪ بالنسبة للحبوب، و ٦٩,٣٣٪ بالنسبة للحوم. أما متوسط العام لنسب الإكتفاء الذاتى من المنتجات الغذائية عموما، فقد انخفضت من ٨٠,٩٪ سنة ١٩٧٥، إلى ٧١,١٪ سنة ١٩٨٠. حيث يتضح من ذلك مدى بعد الإمكانات العربية عن الاستغلال السليم»[١].

وعلى الرغم من الفائض المالى الكبير الذى كشفت عنه الجداول، فإن متوسط دخل الفرد سنويا فى العالم العربى، يقل عن المتوسط العالمى، فقد بلغ سنة ١٩٧٨ نحو ١,٤٨٠ دولار، بينما بلغ المتوسط العالمى ١,٩٢٠ دولار سنة ١٩٧٧[٢]. وهو من ناحية أخرى يقل كثيرا بالمقارنة مع الدول المتقدمة (جدول/٣٤).

(١) مجلة النفط والتنمية (أيلول ١٩٨٥ م).
(٢) دراسة فى صناعة النفط العربى.

تلك هى النظرة إلى الواقع الخارجى، هوة سحيقة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، ولكن هذه الهوة لا تجعل الكاتب يصيح صيحة اليأس من جديد، فقد اكتشف المخرج، وأخذ يترصده بصبر طويل، قد يقف البعض أمام هذه الهوة السحيقة، فيفقد توازنه، ويصيح بيأس شديد «يا إلهى أين المخرج». وقد يترصد البعض الآخر، وأنا منهم، المحاولات المستميتة للقفز فوق تلك الهوة، فلا يتساءل عن المخرج، ولكن يشير إليه.

إن هناك محاولات مستميتة قد قطعها الوطن العربى لاجتياز تلك الهوة، أو على الأقل تضييق فوهتها ثم حصارها.

ففى مجال السياسة حققت دوله استقلالها.

وفى المجال الاقتصادى تملكت أمر مواردها الطبيعية، بما فى ذلك آبار البترول.

وانخفضت معدلات الأمية من ٨٣٪ سنة ١٩٦٠ إلى ٤٢٪ سنة ١٩٨٠م.

وارتفعت نسبة عدد المنضمين للجامعات، إلى مجموع عدد السكان. من ١,٩٪ سنة ١٩٦٠ إلى ٦,٦ سنة ١٩٧٨.

وتضاعف عدد الأطباء بالنسبة لكل ألف من السكان، بل وصلت هذه الزيادة إلى ٩٠٠٪ فى بعض الأقطار.

وانخفضت نسبة وفيات الأطفال. بمعدل من ٣٤ إلى ١٨ فى الألف[1].

وأخذ عدد الطلاب فى مراحل التعليم المختلفة، يتزايد سنة بعد سنة. (جدول/٣٥).

وزادت مشاركة القطاعات الاقتصادية، زراعة وصناعة وخدمات، فى الانتاج القومى، قارن مثلا بين سنة ١٩٦٠ وسنة ١٩٧٧ (جدول/٣٦).

وزاد الإنتاج من ٣٦٨٦٠ مليون دولار سنة ١٩٧٠ إلى ٢٢٢٠٥٠ (مليون دولار سنة ١٩٧٨ (جدول/٣٧).

---

(١) البنك الدولى، تقرير عن التنمية فى العالم، سنة ١٩٨١. نقلا عن النفط والتعاون العربى ص ١٩.

وارتفعت نسبة نصيب الفرد من الناتج المحلى، من ١,٩٪ سنة ١٩٦٠، إلى ١٦٪ سنة ١٩٧٠ (جدول /٣٨).

وزادت نسبة الاكتفاء الذاتى من الحبوب زيادة ملحوظة (جدول/٣٩). وخطت كثير من الدول العربية خطوات واضحة فى طريق الاعتماد على الذات وفى مجالات حيوية مختلفة. (جدول ٤٠).

ونكتفى بهذا من باب الأمثلة، فالاحصائيات التى تدل على ذلك كثيرة، وتتعلق بكل دولة عربية، قد وجدت نفسها بعد التحرر السياسى، وأخذت تلهث لكى تعوض مافات.

٧

نكتفى بهذا لنقف عند نقطة هى الاساس، لخلق مستقبل مضمون وأكيد.

فلا يكفى التحرر السياسى، ولا الاقتصادى، ولا حتى الانجازات الحضارية، التى ضربنا أمثلة لها فى مجالات مختلفة.

بل لا بد أن يصب كل ذلك من خلال عمل عربى مشترك وبدون هذا المصب، تتحول كل الانجازات إلى جزر منفصلة، وربما إلى جزر متضاربة.

وهذا العمل المشترك ليس مجرد شعار سياسى، أو مانشيت صحفى، أو نشيد إعلامى. إنه بدرجة أساسية يرتبط بالوجود. أكون أو لا أكون، تلك هى القضية.

ودون تلك القضية يتفتت الكيان.. ويضيع الوجود.

إن العمل المشترك يفرض نفسه بصورة ملحة، الآن وفى ظل تلك الظروف الراهنة.

إن عنصر البترول الذى طرأ حديثًا، يمكن أن يقسم العالم العربى إلى دول نفطية وأخرى غير نفطية. أو بعبارة أخرى: إلى عالم من الأغنياء وعالم من الفقراء.

وهذا التقسيم لا يعنى فى النهاية مجموعة من الأرقام تسجلها الآلات الحاسبة على شيكات ورقية.

ولكنها قد تترجم فى الواقع إلى أبعاد فكرية ونفسية وثقافية، وقد تؤدى إلى أن يتحول العالم العربى إلى عالمين قد يقتتلان فى المستقبل.

وربما ينشغلان عن الامكانات المتاحة، فتتسع الهوة من جديد ويصبح صعبا أن يتحول العالم العربى من وجود بالقوة إلى وجود بالعقل.

والعدو يترقب بالباب، وينتهز الفرصة لكى يتسلل من جديد.

٨

ويبدو أن كل هذا لايغيب عن بال القادة والمفكرين فى العالم العربى. فالجامعة العربية قد أنشئت منذ فترة مبكرة، عقب الحرب العالمية مباشرة.

وتمت الموافقة على مشروع «اتفاقية الوحدة الاقتصادية» سنة ١٩٥٧. وتأسست السوق العربية المشتركة منذ سنة ١٩٦٤، وتنفيذًا لتوصيات تلك الاتفاقية.

وجاء فى ديباجة «السوق العربية المشتركة» مايؤكد على هذا العمل المشترك[١].

وأخيرًا ظهرت على الساحة العربية مجالس التعاون، فى الخليج، وفى المغرب العربى، وبين مصر والأردن والعراق واليمن.

وحرصت هذه المجالس على أن تنص وبوضوح على العمل العربى المشترك، فتنص المادة الأولى فى إتفاقية تأسيس «مجلس التعاون العربى» على أن المجلس «يتمسك بميثاق جامعة الدول العربية، وبمعاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادى والمؤسسات والمنظمات المنبثقة عن جامعة الدول العربية»[٢].

وتجئ الاحصائيات لتترجم عن هذه الرغبة وتؤكد على هذا الاتجاه. إن الجدول/٤١ يبين الجهود العربية المشتركة، سواء كانت على هيئة مؤسسات جماعية، أو قطرية، أو مشتركة، وقد زادت هذه المؤسسات فى مجملها عن خمسين مؤسسة توافر لها رأس مال كبير، بلغ فى إحداها ألفى مليون دينار إسلامى، كما هو الحال فى البنك الإسلامى للتنمية.

والدول النفطية لاتتوانى عن مساعدة تلك المؤسسات، يدفعها إلى ذلك نوازع نفسية لا يمكن إنكارها.

فلعلها تريد أن ترضى ضميرها، وأن تبذل يد العون والاحسان لتلك الدول التى أخنى عليها الدهر.

ولعلها تريد أن تطفئ نوازع الحقد والحسد، التى تولدها ظروف الفقر.

ولعلها تريد أن تفعل شيئًا من أجل مجد الأمة العربية، فلا تجد أمامها سوى هذه الوسيلة.

---

(١) انظر الديباجة فى كتاب «البترول والمستقبل العربى» ص ١٩٥.

(٢) الأهرام ١٧ - ٢ - ١٩٨٩م.

ولعلها تريد أن تطفئ لهيب الاحتجاج، الذى قد يتحول إلى نار.

ولعلها.. ولعلها.. مبررات كثيرة يمكن تعدادها وتصدر عن نيات حسنة.

٩

ولكن كل هذا مع مبرراته ونياته الحسنة، يقف عند حدود الصياغة الجميلة، التى تجيد الديباجة والتعبير وسكب العواطف التى تتحدث عن أمجاد الأمة، وتتغنى بمستقبلها المنشود.

وغير ذلك، فالنتيجة الملموسة على أرض الواقع، لا تتناسب وتلك المشروعات وتلك الأموال المبذولة.

فالجامعة العربية ومنذ سنة ١٩٤٥، لم تستطع أن تحمل العرب على سواء السبيل. وجعلتها الخلافات لا تصل إلى قرار حاسم، حتى فى الأمور المصيرية.

والسوق العربية المشتركة لم تتحقق حتى الآن. والخوف كل الخوف أن تتحول مجالس التعاون إلى تكتلات تمزق جسد الأمة، وتحولها إلى عوالم ثلاثة، بدلا من عالم واحد، أو عالمين على أحسن التوقعات.

وتجىء الاحصائيات فتؤكد هذه التوجسات، وتثبت أن التبادل التجارى بين الدول العربية بعضها مع بعض، أقل بكثير من التبادل التجارى بين الدول العربية والدول المتقدمة، ويسجل التقرير الاستراتيجى العربى هذه الحقيقة، فيقول: «وتتراوح نسبة الصادرات بين الدول العربية بين ٦٪ - ٦,٨٪ من إجمالى صادرات الوطن العربى. فى الفترة الممتدة من سنة ١٩٧٥ إلى ١٩٧٩م. كما تراوحت نسبة الواردات بين الدول العربية، إلى إجمالى الواردات العربية، خلال ذات الفترة بين ٧,٥٪ - ١٢,٧٪. بينما تحصل الدول الغربية المتقدمة على ٧٥,٦٪ سنة ١٩٧٨، من إجمالى الصادرات العربية، ٧٧,٦٪ من إجمالى وارداتها»[1]

١٠

ويستحكم المأزق من جديد.

تحرر سياسى، قد انتهى إلى استعمار جديد.

وكفاح اقتصادى تحول إلى أرصدة فى البنوك الغربية، وإلى أطعمة تستورد من الخارج.

---

(١) التقرير الاستراتيجى للأهرام لعام ١٩٨٥ ص ١٩٤.

ومنظمة الأوبك تواجه بمناورات من الوكالة الدولية للطاقة. ومشروعات مشتركة ليس لها رصيد كبير خارج الورق.

١١

ولكن الكاتب هنا لا يرفع صوته، ولا يتساءل هذه المرة عن المخرج. إن خطوات التاريخ لا تضيع عبثا، وان الكفاح على الرغم من عثراته قد هداه إلى المخرج.

لم يعد يتخفى وراء الأسئلة، أو يثير الشكوك، فهو قد عرف المخرج.

إنه بلا مواربة ولا تطويل يتمثل فى النظرية العربية.

ودون هذا المخرج، كل شيء يمكن أن يتسرب بين أيدينا، ويضيع فى الرمال الناعمة والخادعة.

وأخيرًا نحو وسطية معاصرة

١

وكلمة «أخيرًا» هنا لا تعنى التقليل، وإننا إزاء آخر الأشياء، وأدناها بالاهتمـام. ولكنها تعنى الملجأ الأخير الذى لابد منه، بعد استنفاد كافة الحلول.

إن الفكر أو النظرية أو الوسطية، ليست هى الشىء الأخير، الذى يمكن الاستغناء عنه، بل هى المرحلة الأخيرة - أو طوق النجاة - التى يجب التمسك بها، بعد تجربة الطرق الأخرى.

إن الكفاح السياسى، والاقتصادى، والحضارى، لا يجدى وحده، ما لم تسنده رؤية فكرية.

وكلمة «نحو» هنا لابد منها، فالواقع الذى حللناه، عربيا وعالميا، لا يحمل ملامح الوسطية، ولا يزال البحث عنها بحثًا تاريخيا، بمعنى أنه يتابع خلفية هذه الوسطية، ويرصد الإرهاصات، التى قد تفرخ يومًا مَا وسطية معاصرة.

وكلمة «قد» هنا تعنى التحقيق أكثر مما تعنى التشكيك، فانتظار الوسطية أمر حتمى، يفرضه التاريخ، ويبرره القلق العربى الراهن، ويعجل به الكفاح العربى فى شتى صوره.

يمكننا وحتى هذا التاريخ أن نتحدث عن تاريخ للوسطيـة،ولكننا لا نستـطيع أن نتحدث عن هوية تلك الوسطية، ونستطيع فقط أن نتحدث عن «نحو»، ولا نستطيع أن نتحدث عن «هو».

٢

وحين حاولت فى الكتاب الأول[١] أن أتحدث عن مقترحات لوسطية معاصرة، لم يكن الحديث عن ذلك استقرائيا، بمعنى أن تصوراتى لم تكن نتيجة استقراء لامتدادات مذهب معاصر، وتتبع تطبيقاته، بل كان الحديث عن ذلك من باب القياس وقراءة التاريخ، أى ان تصوراتى عن وسطية معاصرة كانت قياسا على وسطية عربية، قد تحققت فى القديم، وأوجدت نفسها فى تطبيقات متعددة ومختلفة.

---

(١) راجع: الوسطية العربية ١/٣٥١.

وكانت تصوراتى عن وسطية معاصرة تصورات عامة، تقوم على عمد أربعة هى:

١ - الوضوح والتمايز.

٢ - الحركة.

٣ - العناية الإلهية.

٤ - سلمية الصراع.

وما كان لهذه التصورات إلا أن تكون عامة، لأن الوسطية شأن بقية المذاهب الحية إنما تقدم أطرا عامة ومرنة، تترك الحرية للاجتهاد، ولا تصادر المبادرة الإنسانية داخل تعليمات دقيقة وصارمة.

إن الوسطية ليست مجرد أشكال عقلية كما هو الحال فى وسطية أرسطو، كل همها أن تتحقق فيها مقدمات تؤدى إلى نتائج، لا يهم أن تكون النتائج صادقة خارجيا، بقدر ما يهم أن تكون صادقة عقليا، فإذا كانت الشكلية الفعلية تؤدى، ولو على الورق. إلى أن هذا الشيء هو جديد. فإنه حينئذ يجب أن يكون جديدا، بغض النظر عما إذا كان فى الواقع الخارجى، لا الذهنى، كذلك، إن الفكر حينئذ هو الذى يحرك الواقع، وإن الذهن هو الذى يجمد الإنسان عند عدة قوالب صارمة ومسبقة.

أما الوسطية العربية، فهى ليست فكرا ولا مثلا ولا تجريد ولا قوالب صارمة، إنها حياة، تتشكل مع الإنسان، وتتخلق مع أنفاسه، وتستكمل ملامحها مع مواقفة على أرض الواقع، ومن هنا تقدم تصورات عامة، يستهدى بها التاريخ، ثم تترك للإنسان فى حياته اليومية أن يملأ الخانات.

الوسطية العربية إذن تتخلق فى الحياة اليومية، ولا يمكن تقديم ملامحها بدقة، إلا بعد أن تستقرى تطبيقاتها على أرض الواقع.

أمكن قديما أن نعقد كتابا كاملا، نتتبع فيه تطبيقات لوسطية عربية، وأن نخرج من هذا الكتاب بتصورات لمذهب وسطى كان يفرض ظلاله على جوانب كثيرة، وله شخصيته المميزة، والتى تدخل فى حوار مع مذاهب وأفكار متشابهة، مثل وسطية أرسطو، وعدالة أفلاطون، وثنائية الفرس... الخ.

٣

ولكننا الآن ونحن بصدد وسطية معاصرة، لا نستطيع أن نتحدث عن ملامح دقيقة، ولا عن شخصية مميزة، لأن هذا المذهب لم يتبلور بعد على هيئة تطبيقات ملموسة، على مستوى الحياة اليومية، وعلى مستوى الفكر أيضا.

حقا، هناك ارهاصات، قد نستطيع رصدها فى كتاب قادم، يتحدث عن أشكال أصيلة فى المسرح، وفى الرواية، وفى الفن.... الخ.

ولكنها تقف عند مستوى المحاولات الفردية، ولم تتبلور بعد على هيئة ظاهرة، تندرج تحتها تطبيقات عينية.

إنها تثير الأمل ولا تشبعه.

وتشير إلى الطريق ولا تستوعبه.

ويوما ما، سوف يترعرع الأمل ويلوح الطريق. وبعد هذا اليوم، وليس قبله، سوف يأتى من يلملم هذه الإرهاصات، ويتتبع شتيت التطبيقات، ثم يصوغ كل ذلك فى صورة مذهب معاصر، له ملامحه وتطبيقاته.

وحتى يأتى هذا الرجل الذى استدعيته منذ الإهداء فى الطبعة الأولى، والذى سوف يبعث الوسطية من جديد.

حتى يأتى، لا يزال الكتاب ناقصا، ولا تزال الدعوة قائمة، ولا زالت علامة الاستفهام تتحدى.

الفصل الخامس

المكان والمستقبل

١

عن عمد كان هذا الفصل هو آخر الفصول. فالوسطية فى حياتنا المعاصرة لم تتحقق بعد فى مكان، ولازالت هائمة كالروح الحائرة، تبحث عن قرينها.

وعن عمد أيضا كان لابد أن يسبق الزمان هنا المكان. فالتاريخ هو الذى يهيئ لصنع المكان، والموقع هو الذى يمهد لتشكيل الموضع، إن استخدمنا تعبيرات جمال حمدان.

أما هناك، فى الكتاب الأول، فقد كانت الطبيعة كصورة للمكان هى أول الفصول. فالوسطية فى حياتنا القديمة وجدت مكانها، فانطلقت تصنع تاريخها، أو قل كما أردنا أن نقول هناك فى الفصلين الأولين، إن الطبيعة قد مهدت لصنع التاريخ، وإن الجغرافيا كمكان قد هيأت المسرح للزمان.

وكان العنوان هناك هو الطبيعة، وهنا كان المكان.

ولم يكن العنوان هنا أو هناك عبثا. فالطبيعة، أو قل هو المكان الغفل، كان تأثيرها أقوى، وكان تأثير الإنسان هو الأضعف. أو بعبارة أخرى: كان الصراع بين المكان والإنسان قديما يحسم لصالح المكان، وكأننا إزاء حتمية جغرافية، تملى ارادتها على الإنسان.

أما الصراع بين الطبيعة والإنسان حديثا فهو محسوم لصالح الإنسان، فقد اكتشف الإنسان أسرارها، وخرت صريعة كأبى الهول فى الأساطير الإغريقية.

ولكن هذا لا يعنى أن حتمية المكان قد زالت تماما، وأن عالمية الحضارة المعاصرة قد أزالت الحواجز المكانية والحدود الجغرافية، فلازال الصراع يختلف من مكان إلى مكان، ولا تزال الأسئلة المطروحة من أبى الهول تختلف من بقعة إلى بقعة.

والتحدى يشكل من خلال تضاريس المكان.

والاستجابة تتشكل أيضا طبقا لهذه التضاريس.

ويبقى فى نهاية الأمر أن المكان لا يزال مؤثرا، وإن كان لم يعد كأبى الهول صامتا ورهيبا وجليلا.

ويبقى كذلك أن الحديث عما يسمونه **روح المكان**، أو شخصية المكان، أو عبقرية المكان، لا يزال مبررا بمنطق الصراع بين الطبيعة والإنسان.

٢

ويتحدث الجغرافيون عما يسمونه **منطقة الشرق الأوسط**، وربما سميت بذلك لأنها تقع فى منطقة الوسط من العالم، فلو فرض وبسطنا خريطة العالم على مسطح (شكل/٤٢)، لوجدنا هذه المنطقة، تكاد تقع فى المنتصف بين الشرق والغرب.

ويطلق الدكتور جمال حمدان على هذه المنطقة بأنها القارة الوسطى لأنها تقع فى منطقة التقاء بين القارات الثلاث (أفريقيا - آسيا - أوروبا). وبالذات فى منطقة التقسيم الجغرافى العريض على حد قوله، الذى يفصل بين الشرق والغرب من ناحية، وبين الشمال والجنوب من ناحية أخرى، وهى تبدأ من الصحراء الكبرى إلى البحر المتوسط، إلى البحر الأسود فقزوين، ومن صحارى وسط آسيا والتركستان، إلى التبت وجبال الهملايا، إلى المحيط الهندى[1].

٣

وخيل للكثيرين ان هذه المنطقة **منطقة بينية**، بمعنى إنها منطقة عبور بين الشرق والغرب، يسمونها جسرا، أو كوبرى، أو طريقا، أو غير ذلك من ألقاب توحى فى مجملها بأن هذه المنطقة، تلعب دور السمسرة فى التجارة، ودور الوسيط فى الحضارة، دون أن تقدم دورا له فعاليته فى الإنتاج وخصوصيته فى الثقافة.

٤

وتأتى اصّطلاحات السياسيين فتؤكد من دور التبعية.

فهم يقابلون - وخاصة فى القرن التاسع عشر - بين الدول المستعمرة والدول المستعمرة. أو يقابلون - وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية - بين الشرق والغرب. أو يقابلون - كما هو شائع فى هذه الأيام - بين دول الجنوب ودول الشمال.

وكل هذه المتقابلات تحمل فى طياتها امتهانا - لعله متعمد - لمنطقة الشرق الأوسط،

---

(١) راجع: شخصية مصر ٤٩١/٤.

فهويتها تضيع داخل الدول المستعمرة قاطبة، أو داخل المعسكر الشرقى عامة، أو بين دول الجنوب على اختلاف أنواعها.

إنها بهذه الألقاب السياسية لا تحمل خصوصية معينة، فالمتقابلات مهما اختلفت مع الوقت تضع المنطقة دائما فى المرتبة الأدنى التابعة، فهى دول مغلوبة فى مقابل الاستعمار الغالب، أو متخلفة فى مقابل الغرب المتحضر، أو فقيرة، مضطربة ومدينة فى مقابل دول الشمال الغنية، المستقرة والدائنة.

٥

وكثرة التكرار لهذه الفكرة، حولها إلى شبه حقيقة لا تقبل المناقشة، حتى من أبناء المنطقة نفسها. إن المفكرين بداية من أول النهضة وحتى اليوم يتخاصمون حول الأجدى لنا، أن نقلد الغربيين أو نقلد الشرقيين. وإن السياسيين فى محاولاتهم العملية، مرة يجربون النموذج الغربى، وأخرى يجربون النموذج الشرقى.

٦

وفى ضوء هذا نستطيع أن نعى السؤال الذى طرحه طه حسين عقب معاهدة سنة ١٩٣٦، وخصص كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» للإجابة عن هذا السؤال، لقد تساءل **أنحن من الشرق أم من الغرب**، ثم أجاب بأننا لا ننتمى إلى الشرق الأقصى، ولكننا ننتمى إلى الغرب، مؤكدا على أن هذه الإجابة هى التى تفتح لنا طريق التفوق عقب الاستقلال، وتجعلنا لا نقل عن الأوروبيين فى تفكيرهم وفى تاريخهم.

٧

ولم يخطر على بال طه حسين أننا ازاء منطقة معينة، تعكس ثقافة مميزة.

وهى منطقة ليست من الشرق ولا من الغرب، وليست هى جسرًا تنقل ثقافة الشرق إلى الغرب أو العكس. ولا هى بينية توفيقية تكتفى بدور الوسيط أو السمسار، بل هى منطقة وسطية، قد تأخذ من الشرق أو من الغرب، ولكنها فى النهاية تعكس ثقافة خاصة.

٨

وهذه الثقافة الخاصة تعبر عن روح المنطقة، وهنا سر انتشارها فى أرجاء المنطقة، تتخطى الحدود الجغرافية المصطنعة، لتلتقى بالإنسان فى مصر، أوالعراق، أوالحجاز، أوالمغرب.

إن بذرة هذه الثقافة تبدأ فى بقعة معينة، تعدها الظروف الجغرافية والتاريخية لهذا الدور، ثم تنطلق منها إلى بقية الأطراف.

٩

وهذه الظروف الجغرافية والتاريخية، تتشابك فتكون ما يسميه العقاد، فى كتابه «أبو الأنبياء»، **مدينة القوافل**.

وهى مدينة ذات وضع خاص وسطى، تأخذ من خصائص البادية، ومن خصائص الحضارة، دون أن تفسدها البداوة ولا الحضارة، تأخذ من البداوة فطرتها وحميتها، ومن الحضارة ضبطها وصنعتها. أو بعبارة أخرى تناسب ما نحن بصدده: تأخذ من البداوة الجغرافيا فى المسودة الأولى، ومن الحضارة التاريخ فى تنقيحه لتلك المسودة، وتكون نتيجة الجغرافيا والتاريخ مجتمعين، شفرة معينة تحمل لغة خاصة ومفهومة.

١٠

والعقاد يتحدث عن مدينة القوافل، وهو يصف «أور» الكلدانين، التى هيأتها الظروف لكى تأخذ من البداوة والحضارة، ثم اختمر كل ذلك فى صورة دعوة إبراهيم عليه السلام، التى انطلقت منها إلى الشام ومصر والحجاز.

١١

وشىء من هذا يمكن أن نقوله عن مكة. فالظروف الطبيعية قد فرضت عليها عزلة نسبية، والشكل/٤٣ يشير إلى الجبال التى تحيط بها من كل جانب، ثم جاءت ظروف تاريخية أخرى جعلت من مكة طريقا للقوافل، والشكل/٤٤ يجعل من مكة همزة وصل للطرق التجارية بين الحجاز والشام والعراق واليمن.

ويتضافر الشكلان معًا فيجعلان من مكة مدينة للقوافل بالمفهوم القديم، هى بادية منعزلة تحيطها الجبال من كل جانب، وهى فى الوقت نفسه حاضرة تلتقى عندها القوافل بين الشام واليمن تحمل معها حضارة الفرس والروم، وعقائد اليهودية والمسيحية.

والشكل/٤٥ يقدم لنا تصور الجغرافيين العرب القدامى لموقع مكة بين البلاد الأخرى، وسواء كانت الخرائط القديمة صحيحة أو لم تكن، فإن دلالتها الحضارية صحيحة إلى حد كبير، فيبدو موقع مكة فى الوسط بين البلدان الأخرى، مما يتناسب وظروفها الجغرافية والتاريخية، التى أعدتها لانطلاق الدعوة الجديدة.

ومع انطلاق الإسلام من مكة إلى الأرجاء التى حولها، أصبحت الثقافة العربية هى التى تعبر عن روح المنطقة، حقا اختمرت هذه الثقافة فى أول أمرها بمدينة مكة، ولكن مكة فى ذلك الحين كانت هى مدينة القوافل التى تعكس روح المنطقة، وتستجيب لها بقية الأطراف.

إن التحديد الجغرافى للعروبة قابل للنقاش ومتغير. فقبل الإسلام كانت تعنى الجزيرة العربية، شمالها وجنوبها. وبعد الإسلام اتسعت الرقعة، وأصبحت تعنى شعوبا كثيرة، تمتد من المحيط الأطلسى إلى الخليج العربى، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندى.

وربما كان الأفضل هو ذلك التحديد الثقافى، الذى يتخذ من اللغة العربية مقياسا، لأن اللغة العربية فى ذلك الحين هى لغة مدينة القوافل، أو المدينة الوسطى التى تعبر عن الجوانب المختلفة، وتجد فيها كل الأطراف نفسها، فهى الوعاء الحضارى الذى يجمع كافة الأجناس، وكافة العقائد. واللغة العربية قد تحولت بفضل هذا الموقع المميز بمكة إلى لغة عالمية بمنطق عصرها، حقا إن الحروف أو اللهجة كانت تنتمى إلى هذا الحى من العرب، الذى ترعرع فى أرجاء مكة، ولكنه فى الوقت نفسه كانت تعبر عن كافة الأطراف، كان الرومى والفارسى، وأيضا اليهودى والمسيحى، لا يجدها غريبة عن تكوينه الثقافى.

نظرية القاعدة والمجال

١

وإذا أردنا اليوم ونحن بصدد الحديث عن المكان والمستقبل، أن نحدد مدينة القوافل التى تنطلق منها بذرة الوسطية فى العصر الحديث، فسنجد من الصعوبة بمكان أن نلجأ إلى الأوصاف المكانية مثل البداوة والحضارة فحدود المكان قد تهاوت مع الجغرافية الحديثة، والصراع بين الطبيعة والإنسان قد حسم لصالح الإنسان، كما سبق أن ذكرت.

٢

إن المقياس فى ظنى ينبغى أن ينصب فى عصرنا الحديث على الثقافة، فحيثما تابعنا بذور الثقافة، وهى تنمو فى بقعه ما، أمكننا أن نتنبأ بأن البذور سوف تختمر هنا، وسوف تنطلق من هنا، أو بعبارة أخرى سوف تغادر قاعدتها لتنتشر فى المجالات حولها. فالثقافة تتأبى على الحدود الجغرافية المصطنعة. وتتجاوز لغة السياسيين الموقوتة، لتصطنع لها لغة يفهمها أبناء الثقافة الواحدة، وإن شط بهم المزار.

٣

إن هذا لا يعنى أفضلية القاعدة على المجال، ولا تمييز بقعة على أخرى. قد تنطلق الشرارة من أور مثلا، فتستقبلها الشام ويكون مستقبلها فى الشام، وقد تنطلق من مكة بعد ذلك، فتستقبلها بغداد ويكون مستقبلها فى بغداد.

ليس مهما من أين انطلقت، ولا إلى أين انـطلقت، فنحن لسنا إزاء نبـرة افتخار وتعصب، نحن إزاء ثقافة واحدة، تتحرك من قاعدة معينة، لتنطلق إلى مجالات مجاورة، إنها بنت المنطقة، وليست بنت بقعة معينة فى تلك المنطقة، فقط سنـة الله تفترض أن الثقافة تحتاج إلى قاعدة معينة لكى تتخلق فيها، تماما كالرحم الذى يحتضن الوليد فى ظروف معينة، ثم ينطلق منه ليستهل حياته الجديدة. وقد يكون الوليد أفضل من أبيه، ليس هذا مهما، ما دام الأب فخورا بهذا، وما دام الابن سعيدا بهذا الامتداد.

٤

ومن هنا فحين نتحدث عن مدينة القوافل فى العصر الحديث، فإن هذا لا يعنى نبرة افتخار، ولا نغمة عزلة، ولكنه يعنى رصدا للجنين وهو يتخلق، ووصفا للمسرح وهو يعد، أما مستقبل الجنين بعد ذلك، فالله وحده هو الذى يعلم الغيب.

٥

وقد أتيحت لمصر ظروف جعلتها تتهيأ لاحتضان الجنين، فالثقافة العربية قد آوت إليها، بعد الانتصار على المغول مرة، وعلى الصليبيين مرة أخرى، وتولى الأزهر الشريف حفظ هذه الثقافة أكثر من ألف عام. وحقا وصلت إلى حد التحنط فى بعض الفترات، ولكنها ظلت باقية، تنتظر عودة الروح من جديد.

٦

وقد حرصت مصر على روح هذه الثقافة الوسطية، وانتصرت لمذهب أهل السنة، أو الوسط كما كانوا يسمونهم. إن الأزهر الشريف قد شُيد فى أول أمره للتشيع للمذهب الفاطمى، ولكنه سرعان ما تحول عن هذا الغرض إلى الانتصار لمذهب أهل السنة، وظل طيلة هذه الفترة الطويلة حريصا على مذهب أهل الوسط. فى الفقه والعقيدة والتفسير، يقدمه من خلال المتون والشروح والحواشى. بعيدا به عن مكر المحتلين والغزاة والاستعمار، محفوظا فى قلوب الرجال وبين دفات الكتب، متربصا به، حتى ينتقل من الصدور والسطور إلى الحياة والواقع.

٧

إن فكرة الوسطية والاعتدال واليسر والسماحة وغير ذلك مما ميز أهل السنة، شىء تلحظه العين لأول وهلة، عند هؤلاء المفكرين الذين نبغوا على أرض مصر، وقدموا المساهمات المتنوعة والكثيرة فى مجال الثقافة العربية بمختلف فروعها.

وقد يحتاج رصد هذا إلى كتاب مستقل، ويكفى أن نشير من باب المثل، إلى هؤلاء المفسرين المصريين من أمثال الحوفى والشربينى، ممن تميز تفسيرهم بروح الوسطية والاعتدال.

٨

وتحت عنوان «المدرسة المصرية فى التفسير وأثر الحوفى فيها»[1] يشير الدكتور محمد عثمان إلى جهود تلك المدرسة فى هذا المجال فى خلال ثلاثة فصول:

١ - تراث التفسير فى مصر فى القرون السابقة على الحوفى.

٢ - تفسير الحوفى مرحلة تطور فى التفسير فى مصر.

٣ - السمات المميزة لتلك المدرسة.

وهذه الفصول تتآزر فيما بينها على إبراز مدرسة خاصة، تمر بمراحل مختلفة، ومن خلال اعلام لهم جهود بارزة ومميزة، ومن أهمهم:

- أبو صالح بن عبد الله بن صالح (ت ٢٢٣هـ)
- عبد الغنى بن سعيد (ت ٢٢٩هـ)
- يونس بن عبد الأعلى (ت ٢٦٤هـ)
- بكر بن سهل الدمياطى (ت ٢٨٩هـ)
- أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)
- أبو بكر الأدفوى (ت ٣٨٨هـ)
- أبو الحسن الحوفى (ت ٤٣٠)

٩

ويقدم فصل «السمات المميزة لتلك المدرسة» مجموعة من الملامح الخاصة بالمدرسة المصرية فى مجال التفسير، من أهمها:

- الميل إلى السهولة والتخفيف.
- التوسط والاعتدال.
- وحدة الفكر الاسلامى عن طريق الجمع بين الاتجاهات التفسيرية المتعددة.

وقد تحققت هذه السمات خلال مسيرة تلك المدرسه وبداية من الفتح الإسلامى لمصر وتميزت بنوع خاص عند النحاس والأدفوى والحوفى، وهى حلقة خاصة داخل السلسلة الممتدة، تأخذ اللاحق منها عن السابق، فالأدفوى شيخ للحوفى وهو فى الوقت نفسه قد قرأ على النحاس.

---

(١) انظر الباب الثالث من رسالة الدكتوراه «منهج الحوفى فى تفسير القرآن» وهى مقدمة إلى قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة المنيا - ١٩٨٦م

١٠

ويأتى باحث آخر هو الدكتور **جمال حمدان** فيتحدث فى الجزء الرابع من كتابه «شخصية مصر» وفى صفحات كثيرة تمتد من ٥٢٣ وحتى ٥٥٠، عن «**خصائص الشخصية المصرية**» ويراها فى قائمة مربكة ومقلقة كما يقول، ويميز داخل هذه القائمة دعائم أساسية:

«أولها دائما التدين، وثانيها حتما المحافظة، وثالثها باستمرار الاعتدال، ورابعها غالبا الواقعية، وخامسها أحيانا السلبية»

١١

وليس صدفة أن تأتى خاصية **الاعتدال فى الوسط** داخل هذه السلسلة. ومن ثم وقف عندها الدكتور جمال حمدان وقفة خاصة، واتخذها «المظلة الجامعة والعنوان الرئيسى العريض الشامل» الذى يجمع كل الصفات داخل معطفه.

١٢

وتحت عنوان «الاعتدال فى التطبيق» يتابع الدكتور جمال حمدان أثر تلك الخاصية على مجالات كثيرة، وتحت عناوين مختلفة:

- العنصر والعنصرية
- التدين والتسامح الدينى
- الاتزان الحضارى
- المجتمع والاعتدال

١٣

وقد أغرى موقع مصر المتوسط الكثيرين بالتدفق إليها، سواء عن طريق الغزوات أو عن طريق الهجرات، وتفتحت مصر لكل العروق والأجناس، ولكن شخصيتها لم تضع، كانت لديها قوة امتصاص نادرة، تستطيع أن تتشرب العناصر الخارجية، وأن تحولها إلى عجينة مهضومة.

ومن هنا قيل: مصر مقبرة الغزاة، وهى مقولة تحمل فى داخلها سخرية التاريخ، فالغزاة الذين يغزون إليها محاربين، تياهين بعقائدهم وحضارتهم، يذوبون مع مرور الوقت

فى بوتقتها، ويتحولون إلى جزء منها، ويعتنقون دينها، ويتخذون حضارتها، كثير من القواد من أمثال الاسكندر الأكبر أصبحوا جزءا من مصر، وكثير من عامة الشعوب الوافدة من تركيا وفرنسا واليونان وقبرص يتحولون إلى ذرات داخل الجسد الكبير، ومن هنا صنفها جوستاف لوبون فى كتابه «حضارة العرب» داخل الأعراق المسنة، التى لا تتحول بسهولة.

هى حقا من الأعراق المسنة ذات التقاليد العريقة، ولكنها فى الوقت نفسه تتفتح على الآخرين ولا تصدر من منطق الغضب والعنصرية، إنها تملك خاصية التحول، ولكن من خلال التقاليد التى ترسبت على مدى الأجيال.

ولعل هذه المقدمة التاريخية لا تختلف مع ما أراده الدكتور جمال حمدان بفكرة العنصر والعنصرية، والتى يلاحظها على سلوك المصريين فى العصر الحديث إزاء العالم الخارجى فيقول:

«وفى الوقت الحالى فإن المصرى لايكاد يعانى من مركب النقص تجاه الأوروبيين مثلا من جانب، ولا يعرف مركب إستعلاء تجاه الملونين على الجانب الآخر، وإنما هو يتعامل بتلقائية وحرية على قدم المساواة مع الجانبين».

١٤

ويتابع الدكتور جمال حمدان فكرة التدين، فيراها متغلغلة داخل النسيج المصرى، منذ الحضارة الفرعونية والتى قامت فى جوهرها على أسس دينية، وحتى الأديان الثلاثة التى تفتحت لها مصر فتعاقبت على أرضها، واحدة وراء الأخرى، بل واحدة مع الأخرى، لأن الأديان الثلاثة تعايشت على أرض مصر. وهنا يصل الدكتور جمال حمدان إلى خاصية التسامح الدينى والتى تكمل خاصية التدين. فالتسامح الدينى دين ثان بعد التدين نفسه على حد تعبيره، ويلخص مردود ذلك على خريطة مصر التاريخية فيقول:

«فإن المحقق أن مصر، فى غمرة هذا كله، لم تعرف التعصب الدينى منذ البداية وإلى النهاية، ولا عرفت الحروب الدينية الدموية، أو المذابح الطائفية كالتى عرفتها أوروبا مثلا. لا ولا محاكم التفتيش ومحارق الكفار، تماما مثلما لم تعرف المبارزة، مثلا آخر. حتى على غير المستوى الطائفى، وبالتحديد على المستوى العرقى أو القبلى».

١٥

وفكرة الاتزان الحضارى واضحة فى علاقة مصر مع الحضارات القديمة، هى تأخذ من كل الحضارات دون أن تفقد مقوماتها الذاتية.

ولكن هذه الفكرة أشد وضوحا – كما يرى الدكتور جمال حمدان – فى موقف مصر من الحضارة الغربية الحديثة، وهو موقف يقوم على انتخاب الملائم، لم تتقوقع مصر متحجرة إزاء المد الغربى، ولكنها فى الوقت نفسه لم تفقد ذاتيتها وظلت محافظة على تقاليدها ولغتها وعقيدتها، وعاشت مصر فى ثنائية تجمع بين القديم والجديد.

«وهذه الثنائية توجد فى كل مدننا، وان اختلفت نسبة القديم إلى الجديد كثيرًا، بحيث يزداد العنصر الحديث كلما كانت المدينة أكبر وأكثر تطورًا، حتى تصل إلى قمتها فى العاصمة القاهرة، حيث نجد الأحياء الشرقية القديمة فى شرق المدينة، والأحياء الحديثة الغربية فى غربها، كأنما لتختزل كل قصة التطور الحضارى فى خريطة جغرافية مركزة».

وأضيف إلى فكرة الجغرافية المركزة التى أشار إليها الدكتور جمال حمدان، ملاحظة لابد منها لتكتمل أركان القصة.

إن الثنائية لا تختص على أرض مصر، ولايحدث بينهما صراع ينتهى بانتصار أحدهما، إنها ليست مرحلة تاريخية مؤقتة للصراع بين القديم والجديد ينتهى كما هى العادة بانتصار الجديد، ولكنها ثنائية من خصوصية مصر، وتعكس موقعها الجغرافى ووضعها الحضارى، إن الطرفين يتعايشان معًا وسيظلان كذلك وكل هذا يضفى على القاهرة مثلا نكهة خاصة، لا نجدها فى الشرق حيث الشرق وحده، ولا نجدها فى الغرب حيث الغرب وحده، ولكن هنا يفد الشرق لكى يرى الغرب، ويفد الغرب لكى يرى الشرق، أو بعبارة أكثر دقة: لكى يرى كل منهما الشرق وقد تعايش مع الغرب فى نكهة خاصة.

١٦

وفكرة المجتمع والاعتدال لايناقشها الدكتور جمال حمدان كثيرًا، لأنه يراها حقيقة مسلمة قد لاحظها المفكرون وهم يسجلون طبيعة الشعب المصرى التى فطرت على الاعتدال والمسالمة.

ولكنه هنا يفسر هذه الحقيقة بنظريته، التى سبق له أن شرحها فى الجزء الثانى[1]، عن البيئة الطبيعية لمصر، وعن الأرض الوادعة بلا زلازل.

---

(١) انظر شخصية مصر ٢ / ٥٨٠

١٧

وتحت عنوان «التوسط والاعتدال»[1] تتردد فكرة البيئة الجغرافية من جديد عند الدكتور جمال حمدان، فهو حين إذ يعدد مظاهر ذلك التوسط والاعتدال فإنما يعود إلى ظواهر طبيعية.

فمصر متوسطة فى الموقع بجوانبه المتعددة، فلكية وجغرافية وعمرانية، ويكفى أن مصر باختصار هى ملتقى القارات الثلاث! أفريقيا وآسيا وأوروبا.

ومصر كذلك متوسطة فى المناخ، فهى لا تقع داخل المنطقة المدارية، ولا داخل عروض الخيل، وإنما هى انتقالية بينهما، مماسة لأطرافهما، فهى أساسا فى المنطقة دون المدارية، أى إنها متوسطة تقريبا بين الشمال والجنوب، ومناخها من ثم متوسط بين أقاليم الشمال المتطرفة، والتى تعد مناخًا بلا صيف، وبين أقاليم الجنوب المتطوحة، والتى تعد مناخا بلا شتاء. أما مصر فهى مناخ ذو صيف وشتاء، وصيفها بلا سحاب، وشتاؤها بلا مطر.

حتى وهو يتحدث عن وسطية الموضع، فإنه يركز على هيئة الموضع الجغرافية، وهى هيئة متوازنة بتناظر البحرين والصحراوين والهضبتين على الجانبين، ومتوازنة أيضا فى درجة الاتصال والانفصال، بين العزلة الجغرافية المنطوية والانفتاح الكاسح، فإن مصر كواحة نهرية مصدفة وسط الصحراء تعد أيضا شبه واحة ساحلية تجاور البحر وتنفتح عليه.

١٨

يركز الدكتور جمال حمدان على الجغرافيا أكثر من التاريخ، أو بعبارة أخرى: يركز على مردودات المكان أكثر من تركيزه على تأثيرات الإنسان.

حقا، هو فى حديثه عن «التوسط والاعتدال» أضاف التوسط إلى المكان، وأضاف الاعتدال إلى الإنسان. ولكنه فى النهاية وكما رأينا يجعل الإنسان نتاجا للبيئة الجغرافية، ويجعل شخصية مصر إنما هى انعكاس للبيئة، ويضيف إلى عنوان كتابه عنوانـا آخر جانبيا، هو «دراسة فى عبقرية المكان».

---

(١) شخصية مصر ٤٨١/٤

١٩

وقد تحدث الدكتور جمال حمدان عن الأبعاد الرئيسية لشخصية مصر وحددهـا فى أربعة:

- البعد الأسيوى
- البعد المتوسطى
- البعد الإفريقى
- البعد النيلى

وهى بلا شك أبعاد جغرافية تتحدث عن علاقة مصر مع أوروبا وآسيا وأفـريقيا وحوض نهر النيل.

٢٠

والدكتور حمدان يتجاهل بعدا يفوق تلك الأبعاد الأربعة، وهو بعد العروبة.

والعروبة ليست شعارا سياسيا، أو بعدًا جغرافيا فحسب، بل هى بعد ثقافى، يعلو فوق الهضاب والوديان والجبال، ويتجاوز الشعـارات السياسيـة والصيحات الـوطنية الضيقة، ويتحرك خلال المنطقة ويمنحها وجودا مميزا يفوق وجود الجغرافيا، ولا يعترف بالخطوط الوهمية بين القارات، ولا يقف فى سبيله نهر ولا بحر، إنه بعد من صنع الإنسان يمنح الجغرافيا رموزا تنقلها من الوجود الغفل إلى حقائق التاريخ.

حقا، تحدث الدكتور جمال حمدان عن «مصر والعرب»، ولكن حديثه جاء فى نهاية الكتاب، وكأنه ملصق ليسد به خانة، أو يعتذر عن تقصير، لم يتبينه إلا وهو فى خطواته الأخيرة، فجاء الحديث إنشائيا يدور تحت ما نشيتات صحفية عن: العلاقة بين الوطنية المصرية والقومية العربية، -فرعونية أم عربية- قضية الزعامة والتجربة التاريخية... الخ.

٢١

إن كل ما قاله الدكتور جمال حمدان عن وسطية مصر لا خلاف عليه، وإن حديثه عن الموقع لا يختلف عما جاء فى كتاب «الوسطية العربية» تحت عنوان «الطبيعة»، وأيضا حديثه عن الموضع قريب مما ذكره كتاب الوسطية العربية تحت عنوان «التاريخ».

ولكن الفرق - مع ذلك - بين الكتابين فرق بعيد ومنهجى. توضحه دلالات العنوان

عند كل من الكتابين، أحدهما يصف شخصيته مصر بأنها من عبقرية المكان، والآخر يصف الوسطية بأنها وسطية عربية. أو بعبارة أخرى يركز أحدهما على البعد الجغرافى، فتبدو وسطية مصر وكأنها كيان مستقل داخل المنطقة، ويركز الأخر على البعد الثقافى، فتبدو وسطية مصر نسخة جديدة من تلك الوسطية العربية التى تحوم فى سماء المنطقة.

٢٢

وخصوصية الشخصية لا تفهم من خلال الجغرافيا وحدها، إن عطيل وحده، أو عنترة وحده، أو الإنسان الجاهلى بوجه عام، لا يقدم لنا تصورا تاما للشخصية العربية.

لابد أيضا من إضافة عنصر التاريخ، الجغرافيا – كما أكدت فى الكتاب الأول – تقدم المسودة الأولى، والتاريخ ممثلا فى الإنسان يخط تجاربه على تلك المسودة.

وقد استنفر الإسلام المسودة الأولى عند الإنسان الجاهلى، ووضعها فى مهب التاريخ. سمى المسودة الأولى حمية الجاهلية ودعا إلى تجاوزها، لم يقف عند التجاورية أو الطبيعة أو التوقع أو غير ذلك من ملامح المسودة الأولى، بل تجاوزها، ومن خلالها إلى الواقعية والفطرة والتوكل، وغير ذلك من معان ضابطة تحدد صفة الوسطية.

وتلك المعانى الضابطة والمحددة حمت المذهب من أن يقع فى وهم الاختلاط، بين ما هو حقيقى وما هو زائف، بين الواقعية والنفاق، أو بين الفطرة والفصام، أو بين التـوكل والتواكل.

٢٣

وغياب تلك المعانى المحددة، جعل الدكتور جمال حمدان يفتقد **الخصوصية فى حديثه، لأن الخصوصية يمنحها التاريخ وليس الجغرافيا، نعم الجغرافيا تهيئ** لذلـك، ولكن الإنسان فى النهاية هو الذى يصنع ويعطى الأشياء أسماءها.

٢٤

ومن هنا لم يضع يده على خصوصية للوسطية العربية، فقد كان يتحدث عن مردودات للجغرافية، وخلال بيئة واسعة هى منطقة الشرق الأوسط. لو أضاف إلى الجغرافيا شيئا من معطيات التاريخ، لأمكن أن يتنبه إلى ثقافة معينة، هى الثقافة العربية داخل تلك المنطقة، والتى أخذ التاريخ يشكلها خلال مسيرته الطويلة.

وكل هذا جعل المصطلحات تتواثب عند جمال حمدان دون ضبط، مرة يتحدث عن

الثنائية، وثانية عن التوفيقية، وثالثة عن الوسطية، وأخيرا عن الوسط الذهبى[1]، والذى هو ينتمى - كما معروف - إلى وسطية أرسطو. وهى وسطية تنتمى إلى منطقة مختلفة وتراث مختلف.

٢٥

ونود أن نعيد إلى الأذهان تلك المعادلة، التى ختمنا بها الفصل الثانى من الكتاب الأول:

تجاور + واقعية - نفاق = ؟
طبيعة + فطرة - فصام = ؟
توقع + توكل - تواكل = ؟

وهى معادلة منتزعة من تاريخ الوسطية وهى تتشكل، ومن ملامحها بعد أن تشكلت. وهى من أجل ذلك تستطيع أن تفصل بين ما هو إيجابى (+) وسلبى (-)، بين ما هو حقيقى وزائف، بين ما هو من ملامح الوسطية وما هو من منحرفاتها.

٢٦

وتستطيع هذه المعادلة أن تنتشل الدكتور جمال حمدان من حيرته، وهو يتحدث «**عن الاعتدال فى الميزان**»[2].

فتحت هذا العنوان وقف حائرا إزاء الحقيقى والزائف، الجوهر والانحراف، ووضع كل منهما فى كفة واحدة من الميزان، دون أن تتأرجح كفة لصالح الحقيقة والجوهر.

ولعل وهم الدكتور جمال حمدان هو وهم وقع فيه أغلب المفكرين، بحيث بدا وكأنه موقف فكرى، إنه يتساءل، وكأنه يقيم صفة الاعتدال، عن موقفين متضادين، ولكنهما متساويان فى الأهمية.

فموقف «يرى فى الاعتدال قمة ومجمل مزايا الشخصية المصرية ونقاط القوة فيها، فهى عنده تعنى سلوكا متحضرا فى النهاية يقترب عادة من الوسط الذهبى بين الأضداد، أو يجمع أحيانا بين التقرير والنقيض فى تركيب متزن أصيل، وفى شخصية سوية متوازنة متكاملة وقور».

وفريق آخر يرى أن صفة الاعتدال «لا تلد إلا شخصية لا فقرية ضعيفة هشة،

---

(١) راجع: شخصية مصر ٥١٦/٤.
(٢) المرجع السابق ٥٣٧/٤.

باهتة هلامية، لا شكل لها ولا قوام، لا لون ولا طعم، غير حاسمة أو قاطعة أو إيجابية، بل سلبية مسالمة تواكلية، سلسة سهلة التشكل والانقياد».

ويتابع الدكتور جمال حمدان الموقفين فى كثير من المجالات دون أن يفضل أحدهما على الآخر، ودون أن يفرق بين ما هو حقيقى فى جوهر الوسطية، وما هو مزيف فى منحرفاتها، ان لكل من الموقفين وجهة نظر يستعرضها الدكتور جمال حمدان فى الأخلاقيات الجماعية، وفى الموقف الحضارى والسياسى، وفى الثورة والثورية، وفى الصورة وظلها، وغير ذلك من عناوين راح ينثرها دون أن يتبين الخيط الدقيق، فى خلال المعادلة القديمة، والتى فصلت بحق بين الواقعية والنفاق، وبين الفطرة والفصام، وبين التوكل والتواكل، أو بعبارة أخرى: بين الإيجابى الذى يحسب لصالح النظرية، والسلبى الذى يحسب على النظرية.

٢٧

وربما كانت النتيجة الحتمية لموقف الدكتور جمال حمدان، الذى يرى الوسطية من الخارج دون أن يضع يده على جوهرها، أن يغترب فى نهاية الأمر بالشخصية المصرية، **وأن يصبح، بصورة أو بأخرى، امتدادا للدكتور طه حسين فى فكرته عن «مستقبل الثقافة فى مصر».**

وحين يتساءل فى نهاية كتابه «إلى أين»[1]، فان الإجابة تكون ترديدًا لطه حسين فى أفكاره وجمله وعباراته:

«فكما أننا تاريخيا وجنسيا أشباه أوربيين كما سبق أن رأينا مرارا، فإننا اليوم حضاريا نصف أوربيين على الأقل أو على الأرجح، فنصف المصريين الآن تقريبا قد تبنى وانخرط فى نمط الحياة العصرية الحديثة، التى نسميها أحيانًا طريقة الحياة الغربية، والتى هى أصلا وببساطة الحياة الأوروبية والحضارة الأوروبية، فلا جديد فى هذا إذن، لا جديد فى تقريرنا أننا حضاريا أنصاف أوروبيين من قبل.

«ولا جديد كذلك إن أضفنا منطقيا ان النصف الآخر سائر بالضرورة والحتم على نفس الطريق، وان تخلف زمنيا وتأخرت سرعة تطوره. وكمجرد مؤشر أو مقياس، سيتم تحول هذا النصف المتخلف تدريجا مع، ومن خلال، التحول المطرد من سكان الريف، إلى سكان الحضر والمدن. فحين يتم تحول مصر من نصف القرية - نصف المدينة التى هى

---

(١) المرجع السابق ٤/٦٢٤.

الآ، إلى مدينة كاملة واحدة، كما يتوقع خلال القرن القادم عموما، فلسوف تكون مدينة مصر هذه ببساطة مصر الأوروبية، مصر القطعة من أوروبا».

وتحسم هذه الإجابة انتهاء مصر، فلسوف تعبر البحر الأبيض المتوسط وتصبح سنة ٢٠٠٠ قطعة من أوروبا، وتكون مع جاراتها أوروبا المسلمة.

٢٨

وتنتهي به هذه المقدمة إلى نتائج حتمية، يرفض من خلالها مقولة كيبلنج «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ويرتضي مقوله جوته «الفصل بين الشرق والغرب لم يعد ممكنا»، ثم يضيف إليها استنتاجه «الشرق هو الغرب وكأن قد».

وهو استنتاج بلا شك يأتي على حساب المنطقة، فالشرق ليس هو الغرب أو كأن قد، بل «**هو الشرق والغرب معًا مع شيء ثالث هو الوسط**»، وهو شيء يعترف بالشرق والغرب، ثم يتميز عنهما ويقدم شيئا آخر.

قاعدة واحدة ومجالات شتى

١

نظرية القاعدة والمجال كما سبق أن شرحناها، تقوم أولا على فكرة قاعدة واحدة، تكون كالرحم المهيأ للجنين، ويستهل الجنين حياته، وينطلق ثانيا كالمنشور الضوئى يغطى مجالات شتى حوله.

وقد أكدت من قبل أن هذا لا يعنى أفضلية القاعدة على المجال ولا العكس، والكل يعمل لهدف واحد، وقد يتفوق الابن على الأب، ليس هذا مهما، ما دام الأب سعيدا بابنه.

فالمسألة ليست مسألة طرفين متقابلين (قاعدة فى مقابل مجال) بل المسألة فى تبادل التأثير والتأثر، لغرض مشترك، تضيع فيه نبرة التقابل ونغمة الأنانية.

٢

إن القاعدة تأخذ من المجال ثم تعطيه، والمجال يأخذ من القاعدة ثم يعطيها، فى دورة مستمرة ومتنامية، تماما كوظيفة الذكر والأنثى يتم بينهما التلاقح، دون أن يمن أحدهما على الآخر، ودون أن يشعر أحدهما بأفضليته على الآخر، فالحياة لا تتجدد بأحدهما دون الآخر، والوليد الجديد هو نتيجة ذلك التلاقح الذى يقوم على الأخذ والعطاء.

٣

تتحول القاعدة فى أول أمرها إلى منطقة جذب، فالله قد هيأها لاحتضان الرسالة، وأصبحت مثلها مثل زهرة فى أوان اللقاح، تصدر رائحة خاصة، تجذب إليها ذكور النحل، فتعّمر المكان، ويخرج العسل وتنتشر الرائحة فى كل مكان، وتتلقفه المجالات الأخرى، وقد يعود إلى القاعدة محملا بدماء جديدة، لا يهم السؤال عن الأصل أو الفرع، فالكل قرير بتلك العملية، فالرحم واحدة، والأرض واحدة، وتعمل الزهرة والنحل فى انسجام ودون من.

قد تكون القاعدة مرة فى العراق، وثانية فى الحجاز، وثالثة فى مصر، ولكن الوليد فى التحليل الأخير ليس هو ابن العراق وحده، ولا ابن الحجاز وحده، ولا ابن مصر وحدها، إنه ابن المنطقة كلها، ونتيجة عملية التلاقح التى تتم بين جميع الأطراف، وما تلك

الحدود الجغرافية سوى حواجز وهمية وصناعية، كالثياب الضيقة التى تعوق حركة الوليد.

٤

وقد تجمعت الظروف الجغرافية والتاريخية **لتحيل مصر إلى قاعدة المنطقة** فى العصر الحديث.

الجغرافيا تصور لنا مصر كنموذج مصغر للمنطقة، شأنها فى ذلك شأن مكة. فالشكل / ٤٦ يقدم لنا مصر فى عزلة نسبية بين صحراوين كبيرين، والشكل /٤٧ يقدم موقع مصر بين البلدان العربية، وهو موقع يجعلها فى الوسط بين الشرق والغرب، ومردود الشكلين معًا يلخصه الدكتور جمال حمدان وهو يتحدث فى كتابه «شخصية مصر» عن نظريته فى العلاقة بين الموقع والموضع، فيقول مثلا:

«ونحن نستطيع أن نرى أن التناسق الدقيق بين أثر الموقع والموضع فى مصر، قد زاوج بين العزلة والاحتكاك فى زواج سعيد، أخذ من كل منها محاسنه دون أضداده، وجعل منها منطقة اتصال ومنطقة انفصال فى الوقت نفسه، وبالتالى منطقة توصيل وتأصيل معًا. فلم تكن مصر مجرد منبع لحضارة حضرية آسنة، ولا مصبا فقط لكل وباء أو نزوة حضارية وافدة، بل كانت دائما منبعا ومصبا معًا، تأخذ وتعطى أبدا، ومن هنا حيويتها التاريخية وبقاؤها، وبه نستطيع أن نحلل كيانها الحضارى، ما كان منه وما سيكون»[1].

٥

ورشحت هذه الظروف الجغرافية مصر لكى تكون قارة وسطى فى المنطقة، وجاء التاريخ فأكد القاعدة الجغرافية، وتحدث عن الهجرات إلى مصر من المجالات التى حولها، وعن اختلاط الدم والنسب والصهر على مدى حلقات التاريخ، هى ليست قارة وسطى بالمعنى الجغرافى فحسب، بل هى قارة وسطى بالمعنى الجنسى أيضا «حيث تجتمع ملامح الأجناس الثلاثة بصورة مخففة، وبكل درجات الاختلاط والألوان والظلال، وقد ساعدت الهجرات التاريخية والغزوات التى لا تنقطع على تأكيد هذه الخطة أو الخلطة، وقد نضيف أيضا تجارة الرقيق التى لعبت هنا دورا هاما»[2].

---

(١) شخصية مصر ٢/٣٦٧. (٢) المرجع السابق ٤/٥٠٤

٦

واعتاد الجغرافيون أن يتحدثوا عن الهجرات القديمة إلى مصر فى المجالات التى حولها، فمصر تقع فى منطقة الوسط بين البلدان العربية، إن هذا يعنى أن جميع جيرانها من البلدان العربية، بخلاف دول الأطراف التى قد تجاور بلداناً غير عربية، وقد هيأها هذا الموقع وبهذه الصفة، أن يهاجر إليها العرب من الشرق ومن الغرب، من الشام والعراق والجزيرة العربية، ومن ليبيا والجزائر والمغرب، بل ومن السودان أيضا.

ويضيف الدكتور جمال حمدان بعدا آخر، طرأ فى العصر الحديث وبعد اكتشاف عنصر البترول، الذى أغرى المصريين بالهجرة من القاعدة إلى المجال، والشكل / ٤٨ يكشف عن النسبة المئوية للقوة المصرية العاملة فى البلدان العربية، وكما هو واضح فالنسبة كبيرة لا يمكن أن تمر بدون تأثيرات اجتماعية وحضارية.

٧

وطبقا لنظرية القاعدة والمجال، فإن القاعدة حالما تستكمل شرائطها، تبدأ تشع وفى الوقت نفسه إلى مجالاتها المحيطة.

ويقول الأفغانى بشىء من هذا، وهو يتحدث عن موقع مصر بين الممالك الإسلامية وفى قلوب المسلمين: «لها فى قلوبهم منزلة لا يحلها سواها، نظرا لموقعها فى الممالك الإسلامية، ولأنها باب الحرمين الشريفين، فإن كان هذا الباب أمينا، كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع، وإلا اضطربت أفكارهم، وكانوا فى ريب من سلامة ركن عظيم من أركان الديانة الإسلامية»[1].

٨

وتاريخ المنطقة فى العصر الحديث هو عبارة عن علاقة تبادلية بين القاعدة والمجال، جذب إلى القاعدة وانجذاب منها.

٩

وليس حتما أن يكون التبادل كله خيرا، فالخير وحده لا يتمخض فى التجارب الإنسانية، وما دام المصير واحدا فإن قسمة المغارم والمغانم تكون واحدة أيضا، وما دامت

---

(١) الأعمال الكاملة ص ٤٨٦.

المسئولية واحدة، فإن اللوم لا يوجه إلى القاعدة وحدها، والمدح أيضا لا تستأثر به القاعدة وحدها.

هل يلام أحد الأبوين حين تكون بالابن عاهة مستديمة، وهل يمدح أحد الأبوين فقط حين يتفوق الابن عليهما معًا. إن توجيه اللوم أو المدح إلى واحد دون الآخر إنما يصدر عن أنانية ترفضها روح المنطقة وحتمية المكان.

١٠

ويخيل لى أن المفكرين فى عالمنا العربى قد تجاوزوا مرحلة الأنانية، لم يتحدث المصريون عن دور مصر فى العصر الحديث، بقدر ما تحدث عن ذلك الدور مفكرون آخرون من غير المصريين.

تأتى الحملة الفرنسية إلى مصر، فيتحدث عن صداها فى العالم العربى مؤرخ يمنى هو لطف الله حجاف.

ويقوم محمد على بمشروعه الحضارى، فيأتى مفكر لبنانى هو د. معن زيادة، فيتحدث عن اشعاعات تلك التجربة فى الشام وتونس.

ويقوم أحمد عرابى بحركة فى الجيش. فيأتى جمال الدين الأفغانى ليتحدث عن تأثير تلك الحركة فى السودان.

وتقوم مصر بدورها فى بلورة فكرة القومية العربية بعد الحرب العالمية الثانية، فيأتى مفكر من البحرين هو د. محمد جابر الأنصارى، فيرصد تأثير هذا الدور على الساحة العربية.

١١

وفى كتابه «درر نحور العين»، يسجل المؤرخ اليمنى لطف الله بن أحمد جحاف. وقع الحملة الفرنسية داخل العالم العربى، فيقول:

«وردت الأخبار بدخول الفرانسة، جعل الله ديارهم دارسة، وغيرهم من الإفرنج الأبالسة، ديار مصر، طهرها الله من الدنس، فاستولوا عليها، ومدوا أيدى الكفر إليها».

ويمضى ابن جحاف فيرصد تأثير هذه الحملة على المنطقة العربية، فقد اعتبرها الناس كفرا، وتعديات على بلاد إسلامية، ودعوا إلى الجهاد، وتجمع الكثير من المتطوعة فى مكة،

ثم عبروا البحر الأحمر إلى صعيد مصر، وأخذوا يقاتلون الحملة الفرنسية، ويستشهدون فى سبيل الله[1].

١٢

وتحت عنوان «إشعاعات التجربة المصرية فى الشام»[2] يرصد د. معن زياده مشروع مصر الحضارى، الذى بدأ فى أوائل القرن التاسع عشر. وامتد خلال محمد على وإبراهيم باشا والطهطاوى، ثم إسماعيل باشا وعلى مبارك باشا. ثم يتابع إشعاعات هذا المشروع خلال المحاولات التى سارت على طريقة محمد على ومن بعده ممثلة فى إصلاحات بشير الثانى فى لبنان، وداود باشا فى العراق، وإبراهيم باشا فى الشام.

ثم يضيف د. معن عنوانا جانبيا آخر وهو «وتونس أيضًا» يتابع فيه الاصلاحات التى تمت فى تونس، واحتذت بمشروع محمد على ومن بعده، ممثلة عند حمودة باشا الحسينى، والباى أحمد (١٨٣٧ - ١٨٥٥ م)، ثم خير الدين التونسى.

١٣

وكانت حركة أحمد عرابى أول حركة يقوم بها الجيش فى المنطقة وتحاول أن تنتصف للمصريين والفلاحين. وقد حاولت أجهزة الاستعمار تشويه هذه الحركة، واتهام عرابى بالنزق والجهل.

ولكن زعيما مثل جمال الدين الأفغانى يقوم هذه الحركة من وجهة نظر عربية إسلامية، ويتابع تأثيراتها على تاريخ المنطقة، فلم تكد تخمد هذه الحركة «حتى خلفتها حركة أخرى، وفتح باب كان مسدودا، وقام قائم بدعوة لها المكانة الأولى فى نفوس المسلمين، ودعوة المهدى والمهدية، فان خمدت هذه وستخمد. سيعقبها من الحركات فى مستقبل الأيام مالا يمكن اخمادها»[3] على حد قوله.

١٤

وتحت عنوان «تعريب مصر سياسيا»[4]، يجعل د. محمد جابر الأنصارى من هذا التعريب ركيزة أساسية لظهور التوفيقية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية. وهو يشير بهذا التعريب السياسى إلى المحاولات التى بذلت لكى تجعل مصر تتجه نحو سيناء بدلا

---

(١) راجع: نصوص يمنية ٨٧ - ٩٦.
(٢) تحديث الفكر العربى ص ١٦١.
(٣) الأعمال الكاملة ص ٤٨٤.
(٤) تحولات الفكر والسياسة ص ١٣٤

من تلك المحاولات التى كانت تريد أن تتجه بها عبر البحر الأبيض المتوسط، أو نحو حوض النيل، أو نحو الفرعونية.

ولم يكن هذا بالأمر الوحيد، لأنه يعنى باختصار «ضم أكبر قوة إلى دار العرب الجديدة. بل وجعلها مركز الثقل فى هذه الدار. بعد أن كان الامتداد المكانى للفكر القومى لا يتجاوز آسيا العربية» على حد قول الدكتور الانصارى.

ويبدو أن هذا هو القدر الحقيقى لمصر، فمنذ أن وعت دورها فى العصر الحديث، جعل هذا الانتماء يتنامى تدريجيا حتى وصل إلى ذروته فى أواخر الخمسينات.

ويتابع الدكتور الانصارى حركة هذا الاتجاه وهو يصارع الاتجاهات الأخرى وابتداء من سنة ١٩٣٠ حين ألقى محمد على علوبه خطابه فى دمشق يدافع فيه عن عروبة مصر، ويهاجم فكرة الفرعونية، وانتهاء بالمد القومى الذى بلغ ذروته بعد ثورة سنة ١٩٥٢ وسجله الميثاق الوطنى، ومرورا بكبار المفكرين أمثال: عبد الرحمن عزام، ومحب الدين الخطيب، وفتحى رضوان، وزكى مبارك، وعلى الجندى، وأحمد حسن الزيات، والمازنى، وغيرهم.

وقد يكون من الصعب تحليل كل الآراء التى حشدها الدكتور الانصارى، ولكى يمكن الوقوف بنوع خاص عند رأيين لهما دلالة خاصة.

أما أولها لكاتب مصرى - عبد الرحمن عزام - نشره فى جريدة البلاغ بتاريخ ٢٩ - ٨ - ١٩٣٣ م، وهو يدافع عن عروبة مصر فى التاريخ القديم، فيقول:

«لقد قبل المصريون دين العرب، وعادات العرب، ولسان العرب، وحضارة العرب، وأصبحوا عربا فى طليعة العرب، والذى نعلمه من البحث فى أنساب أقاليم مصر بأكملها، أن أكثرية دماء أهلها ترجع إلى العرق العربى، وأن فردا واحدا من تسعين فى المائة من سكان مصر لايستطيع أن ينكر أن عروقه تجرى فيها الدماء العربية».

أما الرأى الآخر فهو لكاتب سورى - ساطع الحصرى - يدافع عن عروبة مصر فى العصر الحديث، فقد كتب سنة ١٩٣٦ يقول:

«لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا، التى تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة فى إنهاض القومية العربية، لأنها تقع فى مركز البلاد العربية، بين القسمين الأفريقى والآسيوى منها، كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التى انقسم إليها العالم العربى بحكم السياسة والظروف. وهذه الكتلة قد أخذت خطًا وافرًا أكثر من

غيرها من الحضارة العالمية الحديثة، وأصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة فى البلاد العربية، وهى أغنى هذه البلاد بأجمعها.

كما أنها أقدمها فى تشكيلات الدولة العصرية وأقواها فى الآداب، وأرقاها فى الفصاحة، وكل ذلك مما يجعل مصر الزعيمة الطبيعية للقومية العربية، ولهذا السبب نجد أن جميع الذين حملوا الايمان القومى فى نفوسهم، وعملوا على إنماء روح القومية العربية فى جميع البلاد العربية وجهوا وجوههم شطر مصر، وانتظروا منها الحركات والأعمال التى تضمن النصر فى هذا السبيل»

١٥

أحد الرأيين يتحدث عن عروبة مصر قديما، والآخر يركز على عروبة مصر حديثا والدلالة النهائية لكلا الرأيين معًا. هو تأكيد نظرية القاعدة والمجال فى تاريخ المنطقة.

إن تاريخ الوسطية المعاصرة يصنع الآن على أرض مصر، ولكن مصر لاتصنعه وحدها. فطبيعة الأشياء لا تمكنها من ذلك، والوليد الجديد هو قسمة بين الأبوين كما قلت.

إن تاريخ الوسطية المعاصرة تصنعه المنطقة كلها فوق أرض مصر ليس المهم القاعدة وحدها، أو المجال وحده، ولكن المهم هو المحصلة النهائية التى تصنع من تلاقح الطرفين.

مصر ونحو وسطية معاصرة

١

تطرف أول بدأ من طه حسين فى مصر.

وتطرف ثان تمادى بعد سيد قطب فى مصر.

وبينهما بحث عن الوسطية عند توفيق الحكيم والدكتور زكى نجيب محمود وغيرهما فى مصر.

ويجىء كتاب «الوسطية العربية»، فيتابع هذا الطريق فى مصر أيضا.

٢

توفيق الحكيم لاحظ فكرة «التعادلية» فى كتابه (١٩٥٥ م) تحت هذا العنوان، فالكون يقوم على التعادل بين الأرض والشمس. والإنسان، سواء فى تركيبه المادى أو الروحى، يقوم على هذه الفكرة.

٣

والدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «الشرق الفنان» (١٩٦٠ م)، لاحظ أن ثقافة الشرق الأوسط بوجه عام، تجمع بين ثقافة الشرق الأقصى وثقافة الغرب معًا، فإذا كان الشرق الأقصى يميل إلى التفكير الفنى، وكان الغرب يميل إلى التفكير العلمى، فإن الشرق الأوسط يجمع بين الفن والعلم معًا.

٤

وحين أراد الحكيم أن يختبر صدق نظريته، طبقها على بعض كتبه، ليثبت أن التعادلية هى مذهبه فى الحياة وفى الفن كما يقول، ليست هى مجرد أراء نظرية أو عملية بل هى أيضا عروق تتخفى خلال ابداعاته، فيقول:

«هذا التعادل واختلاله بين العقل والقلب فى إطار مشكلة الزمن، كان موضوع مسرحيتى «أهل الكهف»، كما أن هذا التعادل أيضا واختلاله بين الفكر المطلق ممثلا فى

شهريار، والإيمان العاطفى ممثلا فى «قمر»، متحركا فى إطار مشكلة المكان ودورته. كان موضوع مسرحيتى «شهر زاد»... هذا التعادل بين القدرة والحكمة، وثباته واختلاله. كان موضوع مسرحيتى «سليمان الحكيم».... (ص ٤٩).

٥

وحين أراد الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه السابق، أن يلتمس تطبيقات لفكرته عن الشرق الأوسط، وجدها فى الثقافة الهيلنستية التى انتشرت فى الإسكندرية، وبنوع خاص عند أفلوطين، فى نظريته عن الفيض التى تصالح بين الدين والفلسفة. ووجدها أيضا عند المعتزلة وفلاسفة المسلمين، وخاصة عند الفارابى الذى أخذ يوفق بين الدين والفلسفة أيضا.

٦

كتب توفيق الحكيم تعادليته وهو مغترب عن التراث فبدت كأنها نظرية شخصية، تصدر عن فلسفة خاصة، دون أن تكون لها جذور فى التراث العربى ودون الاستشهاد بأقوال عربية وأعلام عربية.

٧

وشيئا مثل هذا يمكن أن نقوله عن كتاب الدكتور زكى نجيب محمود، فقد كتبه فى مرحلة الانبهار بالفكر الأوروبى، والذى يراه كل شىء فى حياته، أو كما يقول عن نفسه منذ الأسطر الأولى فى كتابه «تجديد الفكر العربى»:

«هو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبى – قديم أو جديد – حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام. الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبى تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبى مسلاته كلما أراد التسلية فى أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمدارس فى التراث العربى، لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة تلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين».

٨

وحين كتب الحكيم بعد ذلك كتابه «**الإسلام والتعادلية**» (١٩٨٢ م)، كان الوقت قد

فات، فالرجل بعد الثمانين من عمره، وتركيبه الذهنى قد تم. ومن هنا كان فى عجلة من أمره، قد اكتشف كما يقول فى مقدمة هذا الكتاب أن دينه الإسلام يقوم كذلك على فكرة التعادلية، فراح فى سرعة شديدة يختطف أمرا من هنا وهناك، ويقف عند بعض العناوين العامة، دون أن يسلكها فى خيط واحد، إنه مثلا يتحدث عن: التعادلية والطغيان – الخير والشر – الدين والدنيا – الاعتدال وعدم الإسراف – عدم الغلو فى الدين – الرأى الآخر – دين البشر – الجمال – طغيان الخمر – الرحمن – العسر – واليسر – العمل عبادة – الإتقان – الحضارة – التكافل الاجتماعى – حرية الرأى – موت النبى.

وهو فى حديثه يكتفى ببعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والجمل الخطابية، وبطريقة قد تواردت من قبل عند علماء الدين، ورجال الوعظ، وأئمة المنابر.

٩

واكتشف الدكتور زكى نجيب محمود التراث بعد الستين من عمره، فأقبل عليه يريد أن يستعيض ما فات، وكأنه – على حد قوله فى مقدمة «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى – سائح قد مر بمتحف اللوفر بباريس، وأمامه وقت قصير، فراح يقتطع منظرا من هنا وآخر من هناك، دون تبيان للفروق الدقيقة، التى تميز هذا المنظر عن الآخر.

وطبق الدكتور زكى ملاحظته السابقة عن الشرق الأوسط – على الثقافة العربية، فرآها تتميز بوجود عالمين يتعايشان معًا.

وراح يلتمس شواهد على ذلك، مثالا من هنا وهناك، واصطلاحا من هنا وهناك. كان يكتفى بالمظهر الخارجى عن شيئين متجاورين، أيا كان مصدرها، وأيا كانت دلالتها على الروح العربية.

١٠

وكانت الفكرة عنده غائمة، يحاول أن يقتنص لها شواهد ولو كانت متباعدة، مرة يقول أن الفلسفة قد تجاورت مع التصوف على خريطة الفكر العربى، وثانية يقول إن التركيب الإنسانى بوجه عام تتجاور فيه المادة والروح. وثالثة يقول إن الإنسان نفسه يمر بمراحل من عمره مختلفة، مرحلة التفكير العاطفى ثم مرحلة العقل. ورابعة يتحدث عن ثنائية السماء والأرض، وخامسة يقترح ثنائية عن الطبيعة والفن.

وهو فى كل ذلك لا يقترب من جوهر الوسطية العربية، ولا يكتشف الجذر الذى تمتد إليه كل الثنائيات.

١١

وحين اهتدى إلى الآية الكريمة «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»، وذكر مقالة تحت عنوان «أمتنا الوسط»[1]، عرفها من خلال ملاحظته عن «التوفيقية» فى الفكر العربى الحديث، فقد رأى أن هناك اتجاهات ثلاثة لهذا الفكر، اتجاه نحو القديم، وثان نحو الجديد، وثالث يوفق بين القديم والجديد، كما هو الحال عند طه حسين والعقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم.

وهذا المثال يضرب بجذور عميقة فى فكر زكى نجيب محمود، فهو يكرره فى كل مناسبة عن التوفيقية، أو الوسطية، أو الثنائية، أو التجميعية... الخ.

١٢

يبقى إذن أن الحكيم وأن الدكتور زكى نجيب محمود. لم ينفذا إلى خصوصية للوسطية، ولم يكتشفا جوهر الوسطية العربية.

الدكتور زكى ركز على البداية، بداية انتماء الثقافة العربية إلى منطقة الشرق الأوسط، وإلى فكرة الثنائية بمفهومها العام.

أما الحكيم فقد ركز على النهاية، وهو الجزء العالمى للوسطية ممثلا فى تركيبة الإنسان كما لاحظها الفلاسفة، أو فطرة الله كما يعبر المسلمون.

وبين البداية والنهاية تاهت أشياء كثيرة تمثل الخصوصية.

١٣

حقا، إن الحكيم فى نهاية كتابه، ذكر «جوهر التعادلية»، ولكنها كانت أسطر قليلة، لا تخرج فى مدلولها عن قوله:

«لا ينبغى أن تؤخذ كلمة «تعادل» هنا بالمعنى اللغوى الذى يفيد التساوى، ولا بالمعنى الذى يعنى «الاعتدال» أو التوسط فى الأمور. بل إن معنى التعادل هنا هو التقابل، «والقوة المعادلة» هنا معناها «القوة المقابلة» والمناهضة. فإذا لم يفهم معنى

(١) أفكار ومواقف ص ٤٧.

الكلمة على هذا الوضع، فإن التعادلية تفقد حقيقة معناها ومرماها. إن التعادلية فى هذا الكتاب هى الحركة المقابلة والمناهضة لحركة أخرى».

١٤

إن الحكيم هنا يحوم حول الشيء ولكن لا يلمسه. يحس بخصوصية ما ولكنها لم تتضح داخله حتى يفيض فى تلك الخصوصية، ويقف على الفروق الدقيقة التى تميزها عن الكيانات الأخرى.

ينفى أن تكون التعادلية بالمعنى اللغوى الذى يفيد التساوى، ولكنه لم يبين حقيقة المعنى اللغوى ولا مفهوم التساوى، إن اللغة تفيد أن معنى «العدل» هو الموازنة بين الشيئين، وكأننا إزاء «حمل معدول يحمل أى مسوى به»[1]، وهذا المعنى لا ينافى - إن لم يؤكد - وجود قوة أخرى مساوية ومتقابلة.

وينفى أن تكون تعادلية بمعنى التوسط فى الأمور، دون أن يبين المراد من ذلك. فعمومية اللفظ هنا يمكن أن تنطبق على الوسط الارسطى، أو الوسط الذى يمدحه الإسلام.

لعله يعنى أن جوهر الاعتدال يقوم على الغلبة (قوة تحاول أن تبتلع وأخرى تقاوم ذلك الابتلاع). وهو بهذا المعنى، الذى تدل عليه القرائن والشروح، يبتعد فعلا عن المعنى اللغوى الذى يفيد التساوى ولكن لا يتعرض للغلبة. وهو أيضا بعيد عن المعنى الأرسطى، الذى يركز على نقطة واحدة تنفى الطرفين.

قد يكون ذلك كذلك، ولكن الحكيم فى تلك الحالة يبتعد عن الوسطية العربية، التى تجعل العلاقة بين القوتين علاقة دفع وليست علاقة غلبة، كل منهما تحاول ولا تقف ساكنة، ولكن النتيجة لا تأتى عن طريق الصراع والغلبة، ومحاولة كل قوة أن تحطم الأخرى وأن تبتلعها.

١٥

فكرة الابتلاع عند توفيق الحكيم تقوم أساسا على مصلحة فردية، قوة تريد وأخرى تقاوم، والعلاقة بينهما شد وجذب.

أما فكرة الدفع فى الوسطية العربية فإنها تقوم على التوازن المطلوب للقوتين، وهو

---

(١) لسان العرب «عدل».

توازن صحى يؤدى فى النهاية إلى حالة السكينة عند الطرفين، والتى هى منافية تماما لحالة التوتر والشد والجذب.

فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم مثلا، لا تقوم عند الوسطية العربية على الصراع، لمصلحة قوة على حساب القوة الأخرى، بل تقوم على التوازن الذى يهدف إلى مصلحة القوتين معًا.

فالتوازن مصلحة للحاكم، حتى لا يتحول إلى قوة طاغية متضخمة تخلو من الصحة النفسية.

والتوازن مصلحة للمحكوم أيضا، حتى لا يتحول إلى قوة ضعيفة، تفرط فى النفاق والخضوع، وتصبح عدما أو كالخشب المسندة.

والمصلحة إذن واحدة، يهدف إليها كل من الحاكم والمحكوم. وعلى الرغم من التعارض الذى يبدو فى الظاهر بين القوتين، فإن هذا التعارض يحل عن طريق الدفع.

والدفع هدف كونى تتلاشى فيه مصلحة كل طرف، ويحقق فى النهاية حالة السكينة التى ترضى المجتمع بكل أطرافه، ومهما تعارضت مصالحه فى الظاهر.

فالمسألة ليست مسألة ابتلاع من جانب، وحذر من الجانب الآخر.

بل المسألة أبعد من ذلك، إنها تهدف إلى مصلحة فوق الطرفين، إنها فى النهاية حياة صحية للمجتمع الذى يضم جميع الأطراف.

١٦

وحقًا إن الدكتور زكى نجيب محمود حاول بعض التطبيقات لفكرة التوفيقية، ولكن **تطبيقاته جاءت بلا خصوصية.**

نظر الدكتور زكى إلى الثقافة العربية ككتلة واحدة وعلى قدم المساواة، يختار منها مايرضى رأيه، دون أن يفرق بين الأصيل والدخيل، بين ماهو محسوب على الثقافة العربية، وما يعد انحرافا عنها، حتى لو كتب باللغة العربية.

١٧

فى ظنى أن الدكتور زكى نجيب محمود **اتخذ من اللغة العربية مقياسًا** يفصل بين ماهو عربى وما هو غير عربى، فكل ما كتب باللغة العربية يعد فى رأيه عربيا، حتى لو

كان يعود إلى أصول إغريقية أو هندية، ومن هنا نراه يضع كل الأشياء فى سلة واحدة، أصحاب وحدة الوجود جنبا إلى جنب مع الفلاسفة، مع المعتزلة، مع غيرهم.

١٨

وهو مقياس فى ظنى غير دقيق فاللغة العربية إبان إزدهار الحضارة العربية الإسلامية، إنما كانت لغة عالمية، تكتب بها كل الثقافات فى ذلك الحين، وتترجم إليها نتاج كل الحضارات، تماما كاللغة الإنجليزية فى العصر الحديث، فليس كل ماهو مكتوب باللغة الانجليزية يحسب على الثقافة الإنجليزية، إنها لغة عالمية، قد يكتب بها الأمريكان أو الاستراليون، أو الأفارقة، أو حتى العرب أنفسهم، ومع ذلك تظل كتاباتهم تعبر عن ثقافتهم، وإن بدت فى أحرف إنجليزية.

والأمر كذلك مع اللغة العربية قديما، إن ماكتبه أصحاب وحدة الوجود قد يرتد إلى جذور هندية، وإن ماكتبه الفلاسفة قد يرتد إلى جذور إغريقية، وإن كان كل من الفريقين قد كتب بأحرف عربية.

١٩

وهنا يضيف بعدًا توضيحيا إلى فكرة اللغة العربية. التى سبق أن أشرنا إليها أول هذا الكلام (ص٢٠٤). فاللغة العربية تعنى فى مضمونها الخصوصى، الثقافة العربية وهى أمر يتجاوز مجرد الأصوات والحروف، ليعنى طريقة تفكير ووجهة نظر خاصة إزاء الكون والانسان.

٢٠

فرق كبير إذن بين الثقافة العربية واللغة العربية، هو كالفرق بين طريقة للتفكير ومجرد أصوات.

وخلط كبير إذن أن تضع كل ماكتب باللغة العربية فى سلة واحدة.

وقد ينحرف هذا الخلط بصاحبه، فيبتعد به خطوات عن الروح العربى.

وهذا ماحدث مع الدكتور زكى نجيب محمود، فإن خلاصة آرائه ترتد به فى النهاية إلى مناصرة العقل الإغريقى الأوروبى، والعودة إلى جذوره الأولى التى كان يرى فيها الثقافة الأوروبية كل شىء فى حياته، ومن هنا تبدو مرحلة اكتشافه للتراث العربى مرحلة عابرة فى حياته، لا تمكنه من النفاذ إلى روح الثقافة العربية واكتشاف خصائصها.

٢١

يركز الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «الشرق الفنان» على **الثقافة الهيلنيسنية** التى انتشرت فى الاسكندرية، وخاصة عند أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠م).

ويركز أيضا على **فلاسفة المسلمين**، وخاصةالكندى والفارابى.

وهو يريد أن يجعل من هذين التيارين مثلا لثقافة الشرق الأوسط، التى تجمع بين العلم والفن، أو بين الفلسفة والدين.

٢٢

وهذان التياران - فى تحليلها النهائى - **يرتدان إلى أصول** إغريقية، فالأفلاطونية الجديدة، وكما يوحى عنوانها، تتأثر فى كثير من آرائها بأفلاطون، وهى - كما يقول يوسف كرم - «محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف»[١]، وتقوم على نزعة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والدين المسيحى».

والفلسفة الإسلامية تقلد أرسطو حذو النعل بالنعل، كما يقول ابن خلدون[٢]، والكندى والفارابى وغيرهما يرددون الكثير من أفكار الفلاسفة الإغريق، وخاصة فى نظرية الاتصال،التى تضرب بجذور عميقة فى الفكر الإغريقى، والتى يتدرج فيها الفكر حتى يصل إلى العقل الأول كما يسميه الكندى، أو العقل الفعال كما يسميه الفارابى، أوالشىء نفسه كما يسميه ابن الصائغ. إن الفلسفة الاسلامية تقوم فى مجملها على نزعة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والدين الإسلامى.

٢٣

ومدرسة الإسكندرية **تنتمى إلى ثقافة حوض البحر المتوسط**، وقد بدأت تلك الثقافة بعد تأسيس الإسكندر لمدينة الإسكندرية، واتصل الشرق بالغرب. ثم تبلورت بعد أن دان الشرق للدولة الرومانية، وتكونت دولة اتحد فيها الشرق والغرى. وامتدت على شواطئ البحر المتوسط من الخليج إلى المحيط.

وهى دولة - كما يقول يوسف كرم - «رومانية الهيكل يونانيو الروح، فكانت اللغة

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٥. (٢) المقدمة ص ٥١٥.

اليونانية بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية، يتكلمها الشرقيون فى بلادهم. وفى مختلف أنحاء الامبراطورية الرومانية»[1].

٢٤

وكل هذا يعنى فى نهاية الأمر، أن الدكتور زكى نجيب محمود يرتد بفكرته عن الشرق الأوسط، إلى فكرة طه حسين عن ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط، ويأتى كتابه عن الشرق الفنان طبعة جديدة لكتاب طه حسين عن مستقبل الثقافة فى مصر.

دكتور زكى يمثل لثقافى الشرق الأوسط بتلك الثقافة الهيلينستية من ناحية، وبالفلسفة الإسلامية من ناحية أخرى.

وهو حين إذ يفعل ذلك يربط الشرق الأوسط عامة بثقافة البحر المتوسط والتى تتمثل بنوع خاص عند الأفلاطونية الجديدة وعند الكندى والفارابى.

وهو حينئذ **يلتقى من حيث لايشعر بالدكتور طه حسين** ويردد أفكاره وإن بدت فى ثوب مختلف.

والتياران معا فى الإسكندرية أو عند فلاسفة المسلمين، يمثلان محاولة الفلسفة الإغريقية لصب الدين فى قوالب فلسفية، سواء كان هذا الدين مسيحيا أو إسلاميا.

٢٥

ويرصد يوسف كرم محاولة الروح الإغريقية أن **تشكل الديانة المسيحية خلال قوالب فلسفية**، وقد امتدت هذه المحاولة منذ بداية القرن الأول الميلادى، وحتى القرن السابع الميلادى مع ظهور الإسلام. وتمثلت عند فيلون الإسكندرى (٣٠ق.م - ٥٠م)، وكليمان الإسكندرى (١٥٠ - ٢١٧م)، وأمونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠م)، وأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠م)، وغيرهم ممن حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين على مدى العصور المسيحية.

٢٦

والأمر كذلك مع الحضارة الإسلامية، فقد نقلت المؤلفات الإغريقية إلى اللغة العربية، وظهر تيار يناصر الفلسفة اليونانية، وتمثل عند الكندى (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) الفارابى

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٢.

(٢٥٧ - ٣٣٩هـ) ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ)، ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ) وغيرهم ممن حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٧

وتغلغل هذا المنهج العقلانى حتى عند المدافعين عن الدين، ممن رأوا أهمية اثبات العقائد الدينية للأدلة العقلية، بالإضافة إلى الأدلة النقلية.

وتحت عنوان «**المحامون عن الدين**»[1]. يشير يوسف كرم إلى القديس جوستنين واثنا غوراس وغيرهما ممن لجأوا إلى مناهج الفلسفة الإغريقية للدفاع عن المسيحية. وللتوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٨

ونشأ فى ظل الحضارة الإسلامية علم يسمى «علم الكلام»، وهو علم «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»[2] كما يقول ابن خلدون.

ولجأ المتكلمون، وخاصة المعتزلة، إلى مناهج الفلسفة الاغريقية للدفاع عن الإسلام، وللتوفيق بين الفلسفة والدين.

٢٩

واستطاع الفكر الإغريقى أن يستأنس المسيحية، وأن يحيلها إلى قوالب فلسفية لم تبرأ منها على مدى عصورها التاريخية.

ومن هنا لا نجد فى ظل الفكر المسيحى ذلك التيار الواسع، الذى يعارض فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين، على أساس الاختلاف الجذرى بين منهج كل من الفلسفة والدين.

ولم تكن النتيجة لصالح المسيحية، فقد فرغت من محتواها، وتحول الدين إلى جدل، أصبح هناك فرق كبير يصل إلى حد التناقض بين المسيحية فى نشأتها الأولى والمسيحية بعد أن سيطر عليها الفكر الإغريقى. أو بعبارة أخرى: بين مسيحية الناصرى ومسيحية بولس على حد تعبير سيد أمير على[3].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٦١.

(٢) المقدمة ص٤٥٨.

(٣) انظر: روح الإسلام ص٢٠٨.

ولكن المنهج الإغريقى لقى نفورا شديدا من كثير من المسلمين، حتى فى صورته عند المتكلمين والمعتزلة، الذين كانوا يستخدمون هذا المنهج للدفاع عن العقائد الملية.

فقد أحس هؤلاء المسلمون بأن هذا المنهج غريب، يركز على القواعد الشكلية، ويبتعد عن التجربة الحية، وأنه يختلف عن المنهج الآخر، الذى يؤمن بقوة أخرى تفوق العقل، ويصغى لها النبى أو الحكيم، ويتوكل عليها ويبلغ رسالتها، حقا إن هذا المنهج لا يرفض العقل تماما، ولكن يضعه فى موضعه كأداة يستخدمها الإنسان لصالح حياته.

فأبو سليمان المنطقى (ت ٣٨٠هـ) يرد على اخوان الصفا، ويرفض المنهج الفلسفى فى معاملة المسائل الدينية، ويشير إلى الاختلاف الجذرى بين المنهجين، فالشريعة «مأخوذة عن الله عز وجل، بوساطة السفير بينه وبين الخلق، عن طريق الوحى وباب المناجاة وشهادة الآيات «ظهور المعجزات»[1].

وأبو سعيد السيرافى (ت٣٦٨هـ) يرد على أبى بشر متى، ويرفض منطق أرسطو، لأنه منطق غريب، وضعه رجل من يونان «على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه من رسومها وصفاتها»[2]، وهو منطق - كما يرى أبو سعيد - لا نلزم به الترك أو الفرس أو الهند أو العرب، فعلم العالم مبثوث فى العالم، ولكل أمه أن تخترع منطقها.

وتوالت الدعوة - قبل السيرافى وبعده - إلى منهج أصيل، وتوالت الردود من خلال هذا المنهج، على المناهج الوافدة، سواء كانت من فلاسفة الإغريق ممثلة فى الفلسفة العقلية، أو كانت من بلاد الهند ممثلة فى فكرة التصوف التى تقوم على مبدأ وحدة الوجود.

وتميز تيار أصيل يقف وسطا بين الفلاسفة والمتصوفة، ويقدم من خلال تلك الوسطية منهجا مميزا، أدى ويؤدى دوره على مدى التاريخ العربى الإسلامى، وابتداء من موقف كبار الصحابة والتابعين الذين كانوا ينفرون من الغلو فى الجدال وتشقيق المسائل العقلية، حتى لو كانت صادرة بنية الدفاع عن مسائل العقيدة، وإنتهاء برجال السنة والوسط الذين يعتبرون امتدادًا لمواقف الصحابة، ومرورا بأعلام كبار مثل: أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، وأبى بكر الخلال (ت٣١١هـ)، وابن جعفر الطحاوى (ت٣٢١هـ)، وأبى منصور الماتريدى (ت٣٢٣هـ)، وأبى الحسن الأشعرى (ت٣٣٠ص)، وأبى بكر

---

(١) الامتاع والمؤانسة ٢/٥.   (٢) المرجع السابق ١/١٠٨.

الباقلانى (ت٤٠٣هـ)، وعبد القاهر البغدادى (ت٤٢٩هـ)، وأبى المعالى الجوينى (ت٤٧٨هـ)، وأبى حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ)، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، والشوكانى (ت١٢٥٥هـ)، وغيرهم ممن كانوا يظهرون على رأس كل فترة من الزمن، يجددون مبادئ المذهب الوسطى، ويحيون ذلك المنهج الأصيل، الذى يستخلص من واقع الثقافة العربية، أو ما يسميه السيرافى: منطق النحو «والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطقة نحو ولكنه مفهوم باللغة» على حد قوله.

فالسيرافى هنا يدعو إلى استخدام النحو كمنطق عربى، وهو لا يعنى بالنحو تلك القواعد العقلية، والتى تأثرت إلى حد كبير بالمنطق الارسطى، ولكنه يعنى بالنحو هو طرائق التفكير التى تعكسها اللغة العربية، أو كما يقول «وإذا قال لك آخر: كن، نحويا لغويا فصيحا. فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رم أن يفهم عنك غيرك».

ومن هنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام فكرة الثقافة العربية، التى تميز خصوصية العروبة، بعيدا عن الجنس أو العقيدة، والتى تمثل روح المنطقة، ويتأبى على الحدود الجغرافية والمصطلحات السياسية.

وخلاصة الأمر: أن دعوة طه حسين إلى ثقافة حوض البحر المتوسط، وإن دعوة د. زكى نجيب محمود إلى الثقافة الهيلينستية، إنما هى فى حقيقة أمرها دعوة إلى تبنى ذلك المنهج الإغريقى الذى يحاول أن يتصور الدين من خلال قوالب شكلية جدلية، وهى فى الوقت نفسه تبتعد كثيرا عن ذلك المنهج الذى يعيش واقع التجربة فى صورتها الحية، وينفتح لانتظار الفيض من قوة تفوق قوة العقل.

إن هذه الدعوة - سواء عند طه حسين أو عند زكى نجيب محمود - تقف فى صفوف إخوان الصفا وابن بشرمتى والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد والطبيب الرازى وابن الراوندى. وهى فى الوقت نفسه تقف على النقيض من ابن حنبل، والباقلانى، والجوينى، والغزالى، وابن تيمية، وابن الجوزية، والشوكانى.

إن ما قاله أبو سليمان المنطقى وهو يرد على إخوان الصفا. أو ما قاله السيرافى وهو يرد على ابن بشر متى. أو ما قاله ابن تيمية وهو ينقد منطق أرسطو، أو ما قاله أهل السنة والوسط وهم يردون على الفلاسفة وعلماء الكلام. إن ما قاله هؤلاء من ردود، يمكن أن توجه بصورة أو بأخرى إلى طه حسين أو زكى نجيب محمود.

ويجيء كتاب «الوسطية العربية» فلا يقع فى الشراك الجاهزة. انه حقا يدعو إلى خصوصية لمنطقة الشرق الأوسط، وهو حقا يراها منطقة مميزة توفق بين طرفين مختلفين، ولكن الكتاب لا يقع فى خداع الألفاظ. فيمثل لهذه الثقافة بثقافة أخرى، قد تحمل فى ظاهرها عناصر التوفيق، ولكن تحمل فى باطنها منهجا مغايرا.

إن هذا الكتاب يتجاوز سؤال «أمن الشرق نحن أمن الغرب»، ويراه سؤالاً يحمل فى طياته عناصر الهزيمة، ويوحى بإجابة جاهزة، تغريك بأنك إذا لم تكن من الشرق فأنت من الغرب والعكس صحيح.

يتجاوز كتاب «الوسطية العربية» هذا السؤال، لينتمى مباشرة إلى الثقافة العربية، المتمثلة فى النزعة الوسطية، وعبر أجيال ممتدة على مدى التاريخ العربى.

والكتاب لا يكتفى بتتبع تاريخ هذا المذهب الوسطى، ولكن يحاول أن يكتشف خصوصية هذا المذهب، وحتى لا يختلط مع ثنائية العصور الوسطى، أو مع وسطية أرسطو، أو حتى تعادلية الحكيم.

وأهم خصوصية اكتشفها كتاب «الوسطية العربية»، هى تلك العلاقة بين الطرفين، فلم يكتف بمجرد التجاور بين الطرفين أو التوفيق بينهما فى حالة سكونية كما يتصور الدكتور زكى نجيب محمود، بل أشار الكتاب إلى موقف دقيق يحفظ للشيئين وجودهما، دون أن يطغى أحدهما على الآخر، بل يبقى كل منهما فى موقفه، ويتدخل الوعى البشرى فى إقامة عملية من التوازن الدقيق بين الطرفين، فيكون كل منهما متنبها لوجود الآخر، دون أن يبتلعه، أو حتى مجرد محاولة أن يبتلعه، فإن محاولة الابتلاع كما تصورها توفيق الحكيم إنما ترتد فى ظنى إلى شيء من الدياليكتيك الماركسى.

الخاتمة

١

ما زلنا نتحدث عن تاريخ الوسطية العربية ومن خلال نظرية (القاعدة والمجال).
وما زلنا فى مرحلة التاريخ الذى يصنع. ولما نصل بعد إلى مرحلة التاريخ الذى تحقق.

أو بعبارة أخرى: مازلنا نتحدث عن ماض للوسطية، ولا نستطيع أن نتحدث عن وسطية معاصرة، فضلا عن مستقبل هذه الوسطية.

٢

وتصبح الصورة قاتمة ونحن نقترب من تحليل طرف النظرية (القاعدة والمجال). ثم من تحليل العلاقة بين الطرفين. ممثلة فى العلاقة بين مصر وشقيقاتها العرب.

٣

وفى فصل «النموذج الاستهلاكى»، وقفنا عند حال المجال.

إن العربى يستهلك ولا ينتج، وأمواله يعبث بها الغير، ليس له منها إلا مجرد اسم قد يكون بحروف غير عربية، وأمامه مجموعة من الأرقام والأصفار، تسمى أرصدة، وتودع فى بنوك غربية، وتدار لخدمة الحضارة الأوروبية.

٤

ويجىء الشكل ٤٩، فيقدم لنا جدولا عن العلاقة بين القاعدة والمجال وقد ركزنا بنوع خاص على الظواهر الاقتصادية، لأن لغة الأرقام تستطيع أن تفصح بصورة دقيقة وعملية، أكثر مما تستطيعه آلاف الخطب المنمقة وآلاف الأناشيد الموسمية.

الأرقام تدل على أن تجارة مصر، سواء فى الاستيراد أو التصدير، مع البلدان العربية، تدنى إلى المرتبة الخامسة، بعد الكتلة الاشتراكية، وأوروبا الغربية، وآسيا، وأمريكا الشمالية.

حقا إن الأرقام تتحدث عن عامى ١٩٧٠/٦٩ م، ولكن الصورة فى دلالتها العامة لما تتغير بعد. قد تحل أوروبا الغربية محل الكتلة الشرقية، وقد تحل أمريكا محل آسيا.

ولكن الدلالة فى كلا الحالتين وفى كل السنوات واحدة، وهى أن العلاقة بين القاعدة والمجال وبلغة الأرقام فى أدنى الحالات.

٥

أما الآن ونحن بصدد الحديث عن المستقبل، فإن الوقفة قد تطول عند تحليل القاعدة (مصر).

إن التقرير الاستراتيجى للأهرام والصادر سنة ١٩٨٧، يحلل وبلغة الأرقام وضع مصر سنة ١٩٨٦، تحت عنوان «تهديد الأمن الاقتصادى القومى، ومؤشرات تفاقم الانكشاف الاقتصادى».

= زادت نسبة استيراد القمح والدقيق من ٦٧٪ (للعامين ٨١/١٩٨٢ م)، لتبلغ ٧٦٪ (للعامين ٨٥/١٩٨٦ م).

= زادت نسبة استيراد الذرة من ٢٦٪ (للعامين ٨١/١٩٨٢)، لتبلغ ٣٧٪ (للعامين ٨٥/١٩٨٦ م).

= زاد نسبة استيراد السمسم من ٥٦٪ (للعامين ٨١/١٩٨٢ م)، لتبلغ ٦٣٪ (للعامين ٨٥/١٩٨٦ م).

= وصلت ديون مصر إلى ٤٤ مليار دولار فى سنة ١٩٨٧ م. أى زادت بنحو ٤٣٪، مقارنة بالعام الأول للخطة الخمسية الأولى ٨٢/١٩٨٣ م، أو بنحو ١٠٪ سنويا.

= نسبة الدين الخارجى إلى الناتج المحلى الاجمالى، بلغت فى مصر ٥٥,٣٪، مقابل ٤١,٣٪ فى المتوسط للدول النامية لعام ١٩٨٧ م.

= نسبة الدين الخارجى للصادرات السلعية والخدمية بلغت فى مصر ٣٩٩,٨٪، مقابل ١٦٨,٦٪ فى المتوسط للدول النامية لعام ١٩٨٧ م.

= نسبة فوائد الدين الخارجى للصادرات السلعية والخدمية، بلغت فى مصر ١٠,٦٪، مقابل ١٠,١٪ فى المتوسط للدول النامية لعام ١٩٨٧ م.

٦

الصورة من السطح الخارجى إذن تبدو قاتمة. فالنموذج الأوروبى قد انتهى إلى تطرف أول. والنموذج الإسلامى انتهى إلى تطرف ثان. والقاعدة تتخبط فى ديونها، وتتعثر فى أزماتها الاقتصادية. والمجال يغرق فى واقعه الاستهلاكى، ويتوه تحت ركام الصادرات.

والعلاقة بين القاعدة والمجال تصل - وبلغة الأرقام - إلى أدنى حالاتها، وتكتفى برنين الشعارات، وبلاغة الخطب، ومهارة الإعلام.

٧

تلك هى الصورة كما تبدو من السطح الخارجى، يقف عندها المتعجل قصير النظر فيصاب بالإحباط، ويقف عندها الحاقد سيئ النية، فيشكك فى مصير الأمة بأسرها.

٨

والصورة بمظهرها الخارجى، تكاد تغطى على الأمل، الذى يثيره الحديث عن روابط اللغة والدين، وأواصر الدم والتاريخ المشترك.

٩

ولكن الحديث عن المستقبل يتجاوز بطبيعته الآن، ويطل عما هو راء الآن، وبلغة تصل إلى حد «التنبؤ». الذى يرصد أشياء تعمل فى العمق، وتنتظر الوقت لكى تهتك السطح، وتظهر للعيان.

١٠

وطبيعة الوسطية ومنهجها يجعلان النظرة إلى الصورة تختلف، ويتنبأن بمستقبل، قد لا يعيه قصير النظرة، وقد يتجاهله سيىء النية.

فتحليل الوسطية ينتهى بها - كما جاء فى الكتاب الأول من الوسطية العربية - إلى العدالة. فالوسط هو العدل كما جاء فى الطبرى، وكما جاء عند كثير من ثقات اللغة والتفسير. والعدالة هى الصفة الأولى فى خلق الوسطية. كما جاء فى الكتاب الثانى، وفى فصل الأخلاق.

ومنهج الوسطية يعتمد على الاجتهاد. وهو منهج يركز عليه أهل السلف من أصوليين وغيرهم. وهو أيضا يكاد يكون القاسم المشترك، الذى ألح عليه المصلحون منذ بداية العصر الحديث.

١١

نحن إذن إزاء شيئين يحددان مستقبل هذه الوسطية: العدالة والاجتهاد. وهما صفتان تضربان بجذور عميقة إلى بنية الوسطية العربية، وقد سبق أن التقينا بهما كثيرًا حين

تحدثنا عن المذهب فى الكتاب الأول، وحين تابعنا تطبيقات هذا المذهب فى الكتاب الثانى.

ولم يكن الالتقاء بهما عرضا، أو من باب الذكاء العقلى، بل كان يفرض نفسه خلال فصول الوسطية العربية قديما: نلتقى بهما حين نحلل الوسطية فى تركيبها اللغوى، وفى تحليلها التاريخى، وفى واقعها الجغرافى. ونلتقى بهما خلال التطبيقات فى الأخلاق والأدب واللغة والمنهج.

العدالة والاجتهاد إذن ليسا شيئا عارضا، أو اجتهادا فرديا، بل هما الملمح الرئيسى، الذى يفرض نفسه خلال فصول الكتاب.

ومن هنا فمستقبل الوسطية يمكن التنبؤ به خلال هذين الشيئين، وقد سبق لى أن قلت شبيها بهذا فى خاتمة الكتاب الثانى.

١٢

أما العدالة فهى تضرب بجذور عميقة فى بنية الوسطية العربية، وقد سبق لى أن أكدت ذلك فى خاتمة الكتاب الثانى، وقلت :

«إن الوسطية التاريخية تعنى فى تحليلها النهائى العدل، كما نسب الطبرى إلى أهل التأويل. والعدل إنما يكون فى الموازنة بين الأمرين والوقوف عند الشعرة الدقيقة. أو بتعبير آخر: التزام الصراط المستقيم، ذلك الالتزام الذى يكون «برعاية الحد الأوسط فى كل الأمور» كما قال الجرجانى. وبذلك انقفلت الدائرة، وكل طريق على الرغم من اختلافه يؤدى إلى النتيجة نفسها. وهى أن العدالة ليست مجرد صفة خلقية تمتدح، أو شعار يكتب بماء الذهب، ويعلق فوق الجدران «العدل أساس الملك». ولكنها هى المذهب فى حقيقته، ويوم أن اختلت تلك العدالة فى التاريخ العربى، كانت السقطة، ثم مرحلة الفعل ورد الفعل».

١٣

والعدالة هنا مطلوبة، ليس فقط بين مواطن ومواطن داخل حدود مصطنعة، ولكنها مطلوبة بين عربى وآخر داخل المنطقة كلها، التى تشملها كلمة الثقافة العربية.

إن الوضع الراهن الذى يمثل تعادلية مختلة بين القاعدة والمجال، ليست قضية فردية. أو ظاهرة إنسانية تقوم على فكرة الابتلاع كما حددها توفيق الحكيم فى كتابه «التعادلية». طرف يريد أن يبتلع وآخر يقاوم ذلك الابتلاع. ومصلحة هنا تقاومها مصلحة هناك.

إن القضية قضية منطقة تظللها ثقافة واحدة، والتعادل بين الطرفين مطلوب من أجل الطرفين، ولأنه يخدم الطرفين معًا.

إن مصلحة المجال تقوم على التعادل، حتى لا يتردى فى حمأة الاستهلاك وتتورم أطرافه. ومصلحة القاعدة أيضا تقوم على هذا التعادل. حتى لايقع فريسة الديون ويصاب بالضمور.

وهنا يتدخل الوعى المشترك، وليست المصلحة الفردية الخاصة، فيطرح التوازن من جديد، لأن المصلحة هنا مصلحة الجميع، ومدينة القوافل هى مدينة الجميع، قد تكون مصر أو بغداد أو مكة، لا يهم فالثقافة واحدة واللغة واحدة

١٤

والاجتهاد أيضا ليس مجرد إداة أو منهج، يصطنعها المذهب للوصول إلى نتائجه، ثم يطرحها متى ما توصل إلى هذه النتائج، كما يطرح المرء عباءته أو زينته الخارجية.

إنه شىء يحمل المذهب فى تركيبه الأصلى، وهو أيضا شىء يمتد إلى المذهب فى بنية المذهب، وفى الامتداد التاريخى لهذا المذهب.

١٥

فالتركيب الأصلى للاجتهاد يحمل فى طبيعته بذور الوسطية. والاجتهاد فى تحليله الأخير مذهب وليس أداة أو منهجا. هو وسط - كما رأينا فى فصل «الزمان والمستقبل» - يعتمد على حقائق أولية. ويجتهد فى أشياء جزئية، هو إذن يعتمد على الثابت والمتغير معًا، أو بلغة الأصوليين يعتمد على الاحكام القطعية، ويجتهد فى الأحكام الظنية.

ولا أدل على نجاح مذهب ما من أن يكون منهجه جزءا منه،يأتى وقد حمل خصائصه، وصار انعكاسا لبنيته، وليس مجرد أداة أو منهج، شأن تلك المناهج الكثيرة التى يصطنعها علماء مناهج البحث كوسيلة للوصول إلى نتائج.

١٦

وبنية المذهب تحمل فى الوقت نفسه بذور الاجتهاد. إن تعريف ابن قيم الجوزية للمذهب الوسطى بأنه الجرى وراء الحق عند أية طائفة حتى لو كانت كافرة، وإن تأكيده على أن الباطل عند طائفة ما، لا يمنع من اصطناع مالديها من حق، فالحكمة ضالة المؤمن ينشدها أنى كانت - إن كل هذا يحمل فى داخله بذور الاجتهاد، ويجعل الوسطية تدور مع

الحق أنى دار، ويحيلها إلى نموذج - أو شاهد حسب التعبير القرآنى - تلتمس عندها الفرق الضالة الحقيقة الضائعة.

ولا أدل أيضا على نجاح مذهب ما من أن يكون هو أيضا جزءا من منهجه. وهنا الاتساق الذى يفرض نفسه، فنحن هنا لسنا إزاء شيئين منفصلين، بل إزاء حقيقة واحدة تؤكد نفسها، وهى أن الوسطية اجتهاد، وأن الاجتهاد وسط أيضا.

١٧

وتأتى حقائق التاريخ فتؤكد هذا الاتساق. لم تتحدث عن مذهب منفصل عن منهجه أو العكس. بل تحدثت عن المذهب والمنهج معًا كحقيقة واحدة.

فمنذ أن عرفت الوسطية حملت عند أعلامها منهج الاجتهاد، وليس عبثا تلك المؤلفات الكثيرة. وذلك الحديث المتكرر عن الاجتهاد. عند قدماء الوسطية، وأيضا عند زعماء الاصلاح فى العصر الحديث.

وأيضا منذ عرف الاجتهاد عند أئمة المذهب فى العصور المختلفة، وهو يحمل فكرة الوسطية التى لا تنقطع عن الجذور ولا تقف بتلك الجذور عن أن تتطور وتتفاعل مع الأحداث الجارية.

١٨

وصعب للغاية أن نتتبع تاريخ الاجتهاد، أو أن نحصى مبادئه، فهناك كتب كثيرة حول هذا الموضوع. ولكن يمكن أن نقف بنوع خاص عند قاعدة أصولية، هى فى ظنى المفتاح الرئيسى لباب الاجتهاد.

نص القاعدة على أن الأصل فى الأشياء الإباحة، ودلالتها على أن كل ما يجد من أحداث فهو فى حقيقته مباح. ولسنا فى حاجة إلى اقتناص نصوص من الكتاب أو السنة أو أقوال الأئمة تدل على الإباحة، ولسنا فى حاجة إلى التلفيق بين المذاهب المختلفة لتخرج بما يدل على الإباحة. يكفى أن النص لم يرد بالتحريم، ويكفى أن الإباحة لا تتعارض مع روح الشريعة ومع القواعد الكلية. ومادام الأمر كذلك فكل مايجد فهو حلال، والسؤال عن أدلة الحلال هو نوع من الجدل العقيم، الذى نهت عنه روح الشريعة، وتواترت النصوص فى الكتاب والسنة على حظره.

وهذه القاعدة الأصولية رفعت عن المسلمين الإصر والأغلال، التى كانت تقيد الأمم السابقة ممن يبحثون عن المحرمات ويولعون بالمنهيات، ومكنت المسلمين من أن ينطلقوا

فى الحياة الدنيا ليعمروها، متخففين من عقدء الذنب، متحررين من الشعور بالخوف. رافضين للقيود والأغلال. متفتحين للمستجدات الطارئة حتى يستطيعوا أن يبنوا لهم حضارة هى حضارتهم، وأن يقيموا لهم دنيا هى دنياهم.

١٩

وقد مال الاجتهاد فى أوائل عصر النهضة إلى تلك النزعة التوفيقية، التى توفق بين آراء السلف ومنجزات الحضارة الأوربية. أو بعبارة أخرى، تبحث عن مشروعية الحضارة الأوربية، حتى يمكن لها أن تتأصل فى البيئة، إنها محاولة لصب التراث العربى فى قوالب أوربية، تهيئ بطبيعة الحال إلى انتصار النموذج الأوربى، وإلى تبنى حضارة هى الحضارة الغربية، واصطناع دنيا هى دنيا الأوربيين.

٢٠

ونظرة يسيرة إلى فتاوى الإمام محمد عبده - كمثال - تؤكد هـذه الحقيقة، فقـد حرص فى فتاويه على أن يلجأ إلى منجزات الحضارة الأوروبية الحديثة، التى جدت على المجتمع المصرى والعربى فى عهده فيحاول أن يكسبها ثوب الشرعية، وأن يبحث عن سند لها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة.

كانت الأسئلة تأتيه من مديرى شركات أجنبية، إيطالية وفرنسية وإنجليزية وغير ذلك. وتأتيه من أهل الكتاب ومن هيئات حديثة.

وكانت الأسئلة عن التصوير، والتوفير، والاستثمار، والتأمين، والحجاب وغير ذلك. وكانت إجابته تنقب عن الدليل الشرعى، الذى تستند إليه هذه المستجدات، وهى تحاول أن تتأصل فى المجتمع المصرى والعربى.

٢١

ولكن هناك مرحلة فى الاجتهاد أفضل من ذلك بكثير. ليس حتما أن ننتظر منجزات الآخرين، ثم نبحث لها عن سند شرعى. إن هذا معناه هو البحث عن حيلة لاستقبال وافد جديد، وهذا المعنى يؤدى فى النهاية إلى انتصار هذا النموذج الوافد ولو على حساب النموذج الأصيل.

إن المرحلة الأفضل هى أن نخلق «أنظمتنا» الخاصة ولسنا فى حاجة إلى قول فقيه على جواز هذه الأنظمة، فالشرع يغرى الإنسان - باعتباره خليفة الله فى الأرض -

بالانطلاق فى الكون، يعمر الأرض، ويعطى الأشياء مسمياتها.

إن الأنظمة الخاصة حينئذ، سواء فى النواحى الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، تتراكم وتتكدس حتى تنتقل إلى كيف جديد، وإلى حضارة هى حضارتنا، ودنيا هى دنيانا.

٢٢

وقد برز فى الآونة الأخيرة ميل شديد إلى خلق أنظمة عربية خاصة، نضرب لها بمثال واحد هو «البنوك الإسلامية». والناظر إلى الجدول/٥٠ يدرك مدى تغلغل هذه البنوك، فقد بلغت حتى نهاية أغسطس سنة ١٩٨٨ نحوا من ٥٨ بنكا منتشرة فى معظم قارات العالم.

٢٣

وكان الهدف من هذه البنوك هو خلق نظام اقتصادى إسلامى فى مواجهة النظام الرأسمالى الغربى، يخلص المسلم من حيرته إزاء النصوص الدينية القاطعة، والتى تتناقض مع غاية النظام الرأسمالى فى الربح والاستغلال والاحتكار.

وقد أنشئت فى كل بنك تقريبا هيئة للفتوى، تلتمس النصوص الدينية لمشروعية عمليات هذه البنوك، وتفتش فى فقه المضاربة والمرابحة والبيوع عن نصوص تستند إليها هذه البنوك، وتغرى المسلم بأن يودع أمواله وهو غير موزع الضمير، بين نصوص وواقع فعلى. فأمواله تستثمر بطريقة إسلامية، ولاتؤدى إلى الاستغلال والربا ولا تئول فى النهاية إلى جهات أجنبية، قد تستخدمه فى عمليات مشبوهة ومحظورة.

٢٤

ولكن التجربة فى نتائجها الأخيرة لم تؤد إلى اقتصاد إسلامى كنظام مستقل، والجدول/٥١ يكشف عن أن نسبة التوظيف الخارجى للأموال فى بنك واحد هو بنك فيصل المصرى. مرتفعة قياسا إلى نسبة التوظيف الداخلى، حقا هى فى تناقص مستمر خلال السنوات من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٤، ولكنها لا تزال نسبة مرتفعة لا تسمح بنظام اقتصادى مستقل.

ومن هنا تحولت التجربة إلى شىء شكلى. لا يختلف عما كان يفعله الإمام محمد عبده إزاء المنجزات الطارئة فى عهده، أصبحت التجربة فى تحليلها الأخير هى النظام الغربى يحاول أن يستند إلى سند شرعى.

وهى حقيقة لاحظها كثير من المهتمين بتجربة البنوك الإسلامية، وقد سجلها الدكتور جمال عطية تحت عنوان «من أجهزة خادمة للنظام الاقتصادى الإسلامى إلى أجهـزة خادمة للنظام الرأسمالى» فقال:

«إن إقامة بنوك إسلامية فى مجتمع تسوده علاقات اقتصادية رأسمالية، وعلاقات تبعية اقتصادية للنظام الاقتصادى الرأسمالى، معناها غرس مؤسسات الهدف منها خدمة وتسيير علاقات اقتصادية إسلامية، فى بيئة تقوم علاقاتها الاقتصادية على المستوى المحلى وعلى المستوى الدولى، على مبادئ مخالفة لعلاقات النظام الاقتصادى الإسـلامى، وفى هذه الحالة يكون الناتج: إما أن تنعزل هذه البنوك الإسلامية وتتدهور لأنها تقوم على خدمة أهداف لا تتيحها العلاقات الاقتصادية القائمة فى المجتمع. أو تضطر إلى تحوير نشاطها ليتواءم مع طبيعة العلاقات الاقتصادية غير الإسلامية»[1].

٢٥

كل الأسهم إذن تشير إلى اجتهاد أكبر وأفضل، إلى الطريق الذى لابد منه. الطريق هو اكتشاف نظرية عربية أصيلة، تنتج أنظمتها الخاصة. وبدون هذا الطريق لاتنفـع عمليات الترقيع، ولا المحاولات الجزئية. ليس مهما أن ننشىء مصرفا إسلاميا، ولا شركة توظيف أموال. وليس مهما أن نلبس زيًا إسلاميا، أو نطلق لحية، أو ننشر كتبا للتراث. وليس مهما كذلك أن نطلق حناجرنا خلال أجهزة الاعلام، منادية بـالأصالـة وبعث الأمجاد.

ليس كل ذلك مهما وحده، وإنما المهم هو بعث النظرية العربية، التى ستخلف من تلقاء نفسها أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إن غياب تلك النظرية هو المسئول بالدرجة الأولى، عن تعثر تجربة البنوك وتعثر تجربة شركات توظيف الأموال، وتعثر كل تجربة تتم دون إطار نظرى، متسق ومتكامل.

ولكن الأمر ليس بمثل هذه السهولة، فلا تكفى بضعة أسطر على الورق، فينتهى الاشكال.

إن الصعوبة قائمة. فالإطار النظرى يحتاج إلى مجموعة من التطبيقات يشكل منها خطوطه العريضة. والتطبيقات أيضا تحتاج إلى إطار نظرى تنبثق منه.

فهل النظرية من التطبيق، أو أن التطبيق من النظرية. إنها مسألة الفرخة من البيضة، أو البيضة من الفرخة، تفرض نفسها من جديد.

(١) البنوك الإسلامية ص ١٩١.

ولكن المسألة ليست مسألة جدل، يولع به الفلاسفة، ويستعرضون قدراتهم أمام خصومهم الذين لاينطقون.

ليس المهم أن نبحث عن أصل الأشياء فهذا تجريد نظرى، وضرب فى الغيبيات، ولكن المهم أن نبدأ ونعمل، وسوف يحل الأشكال من تلقاء نفسه.

٢٧

لقد قدمت الوسطية الإسلامية حلا عمليا لهذه المسألة. يتلخص فى إثارة عبقرية المكان، وإثارة الحافز داخل الإنسان، ثم مجموعة قليلة من الخطوط الكلية، مرنة وتتفتح لكل التجارب، وتصلح بسبب مرونتها لكل زمان ومكان.

وألقى بكل هذا فى جوف التاريخ وتفاعل معه، وأخذت هذه المجموعة من الخطوط الكلية، تتشكل فى عدة تطبيقات، وأخذت هذه التطبيقات تتراكم حتى شكلت فى النهاية نظامًا حضاريًا مميزًا، لا تنفصل فيه النظرية عن التطبيق، ولا الشكل عن المضمون، كما لا تنفصل الفرخة عن البيضة.

٢٨

والأمر يمكن أن يكون شبيها بهذا مع الوسطية المعاصرة. إثاره عبقرية المكان، وإثارة الحافز داخل الإنسان، ثم مجموعة من مبادئ كلية ومرنة، تتخلق خلال تطبيقات متعددة، وهى تطبيقات تغنى النظرية وتغتنى بها، تأخذ منها وتعطيها، فى حركة صاعدة ومستمرة حتى يمكن أن تتراكم وتؤدى إلى حضارتها المميزة.

٢٩

وليس هذا دعوة إلى تبنى وسطية معاصرة، تختلف عن الوسطية الإسلامية.

إنها دعوة إلى وسطية معاصرة، تعتمد على الوسطية العربية الإسلامية وتضيف.

إن عبقرية المكان لاتعنى تضاريسه الجغرافية الضيقة، إنها تعنى ثقافة المكان، التى تشكلت من علاقة الإنسان بالمكان، وتجاوزت التضاريس الجغرافية، وشكلت شيئا جوهريا يعلو فوق الزمان والمكان، ويختفى فيه الماضى والحاضر فى إطار واحد.

أن نبدأ وأن نعمل، حينئذ تختفى اشكالية الماضى أيضا.

إنها ليست اشكالية على الاطلاق، وعبقرية المكان بهذا المعنى الواسع تجعل الماضى يذوب

فى الحاضر، ويشكلان معًا صيغة واحدة، تعلو علـى التضاريس الجغـرافية، والتقـاويم التاريخية.

إنها مشكلة تفرض نفسها حين يحل التأمل محل العمل، والجدل محل المبادرة.

وذلك هو المغزى وراء صيغة الإهداء أول هذا الكتاب:

«إلى النبى محمد ﷺ..

أول من بعث عبقرية الصحراء

وإلى الرجل الذى سوف يأتى.. ليواصل الطريق»

فإذا استطاع هذا الكتاب أن يستثير هذا الرجل الموعود، فهذا أملى، ولكل امرئ ما نوى.

المصادر والمراجع
مرتبة هجائيا

* ابن الأمير وعصره: قاسم غالب أحمد وآخرين (اليمن - المراكز الإسلامية الثقافية - د.ت).
* أبو الأنبياء: العقاد (القاهرة - كتاب اليوم - أغسطس ١٩٥٣ م).
* إحياء علوم الدين: الغزالى (القاهرة - دار الشعب - د.ت).
* الأدب وتجربة العبث: د. عبد الحميد إبراهيم (القاهرة - دار الفكر الحديث - ١٩٧٣ م).
* إرشاد الفحول: الشوكانى (بيروت - دار الفكر - د.ت).
* الازدواجية فى التراث الدينى المصرى: د. سيد عويس (القاهرة - دار الموقف العربى - ١٩٨٥ م).
* أشبنجلر: د. عبد الرحمن بدوى (القاهرة - النهضة المصرية - ١٩٤٥ م).
* الإسراء والمعراج: (القاهرة - شركة الشمرلى - د.ت).
* الإسلام والتعادلية: توفيق الحكيم (القاهرة - مكتبة الآداب ومطبعتها - د.ت).
* الإسلام والعروبة والعلمانية: د. محمد عمارة (بيروت - دار الوحدة - ١٩٨١ م).
* أشعار شكرى أحمد مصطفى (مخطوط)
* أطلس تاريخ الإسلام: د. حسين مؤنس (القاهرة - الزهراء للإعلام العربى - الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
* الأطلس العربى: (القاهرة - وزارة التربية والتعليم - الطبعة الخامسة - ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢ م).
* الأعمال الكاملة: لجمال الدين الأفغانى: تحقيق د. محمد عمارة (القاهرة - دار الكاتب العربى - د.ت).
* الأعمال الكاملة: لرفاعة رافع الطهطاوى: تحقيق د. محمد عمارة (بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٧٣ م).

* أفكار ومواقف: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م).
* إقبال: د. عبد الوهاب عزام (القاهرة - الألف كتاب - د.ت).
* الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية: بقلم عادل حسين (بيروت - دار الكلمة - ١٩٨١ م).
* اقتصاديات النفط العربى: د. عبد المنعم السيد على (القاهرة - معهد البحوث والدراسات العربية - ١٩٨٩ م).
* أقوال شكرى أحمد مصطفى زعيم جماعة التكفير والهجرة فى القضية رقم/٦ لسنة ١٩٧٧ م - أمن دولة.
* الإمام محمد عبد الوهاب: عبد الحليم الجندى (القاهرة - دار المعارف - ١٩٧٨ م).
* الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدى، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين (القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٣٩ م).
* الأوبك: أداة تغيير. تأليف: ايان سيمور، ترجمة: د. عبد الوهاب أمين (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدِّرة للبترول - ١٩٨٣ م).
* البترول والمستقبل العربى: عبد العزيز مؤمنة (بيروت - ١٩٧٦ م).
* البنوك الإسلامية: د. جمال الدين عطيّة (قطر - رئاسة المحاكم الشرعية - ١٤٠٧ هـ).
* البنوك الإسلامية: د. محمود الأنصارى وآخرين (القاهرة - كتاب الأهرام - أكتوبر ١٩٨٨ م).
* بيان الحزب الشيوعى: ماركس وانجلز (موسكو - دار القدم - د.ت).
* البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية: د. أسامة عبد الرحمن (الكويت - عالم المعرفة - سبتمبر ١٩٨٢ م).
* البيريسترويكا: ميخائيل جورباتشوف (القاهرة - دار الشروق - ط/٢ - ١٩٨٨ م).
* تاريخ الحركة القومية: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - الجزء الأول: ١٩٥٥ م الجزء الثانى: ١٩٢٩ م).
* تاريخ عجائب الآثار فى التراجم والأخبار: الشيخ عبد الرحمن الجبرتى (بيروت - دار الجيل - د.ت).

* تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم (القاهرة - دار المعارف - ١٩٥٧ م).
* تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم (القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثالثة - ١٩٥٣ م).
* تجديد التفكير الدينى فى الإسلام د. محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود (القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط/٢ - ١٩٨٢ م).
* تجديد الفكر العربى: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - ١٩٧١ م).
* تحت شمس الفكر: توفيق الحكيم (بيروت - دار الكتاب اللبنانى - د.ت).
* تحوّلات الفكر والسياسة فى الشرق العربى: د. محمد جابر الأنصارى (الكويت - عالم المعرفة - نوفمبر ١٩٨٠ م).
* تخليص الإبريز فى تلخيص باريز: رفاعة الطهطاوى تحقيق: د. محمود فهمى حجازى (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٤ م).
* التعادلية: توفيق الحكيم (القاهرة - مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز - د.ت).
* تفسير المنار: محمد رشيد رضا (بيروت - دار المعرفة - الطبعة الثانية - د.ت).
* التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٥ م (القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٦ م).
* التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٨٧ م (القاهرة - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٨ م).
* تقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد: للإمام السيوطى (القاهرة - دار الدعوة - الطبعة الأولى - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).
* التنمية من خلال التعاون: مجموعة مقالات (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول - ١٩٨٠ م).
* تهافت الفلاسفة: الغزالى، تحقيق: د. سليمان دنيا (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الخامسة - ١٩٧٢ م).
* الثابت والمتحول: أدونيس (بيروت - دار العودة - الكتاب الأول سنة ١٩٧٤ م - الكتاب الثانى سنة ١٩٧٧ م - الكتاب الثالث سنة ١٩٧٨ م.
* ثقافتنا فى مواجهة العصر: د. زكى نجيب محمود (بيروت -دار الشروق- ١٩٧٦م).
* ثورة سنة ١٩١٩ م: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ط/٢ - ١٩٥٥ م).

* جنّة العبيط: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
* جهاد النفس: الخوميني، إعداد: د. حسن حنفى (دون دار نشر ودون تاريخ).
* الجواهر الغوالى: الغزالى (القاهرة - مطبعة السعادة - ١٩٣٤م).
* جواهر القرآن: الغزالى (بيروت - دار الآفاق الجديدة - ١٩٧٣م).
* حضارة العرب: جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة - الحلبى - ١٩٤٥م).
* الحكومة الإسلامية: أبو على المودودى ترجمة: أحمد إدريس (القاهرة - دار المختار الإسلامى - ١٩٧٧م).
* الحكومة الإسلامية: الخوميني، تقديم د. حسن حنفى (القاهرة - ١٩٧٩م).
* حوار الشمال والجنوب: مجموعة مقالات (بيروت - معهد الانماء العربى - ١٩٨٢م).
* حوار لا مواجهة: د. أحمد كمال أبو المجد (الكويت - كتاب العربى - ١٥ أبريل - ١٩٨٥م).
* خصائص التصور الإسلامى ومقوماته: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثامنة - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
* درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد (القاهرة - دار الكتب - ١٩٧١م).
* دراسات فى صناعة النفط: مجموعة مقالات (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدّرة للبترول سنة ١٩٨١م).
* دعوتنا: حسن البنا (القاهرة - دار الكتاب العربى - د.ت).
* ديوان طرفة بن العبد: تحقيق: د. على الجندى (القاهرة - مكتبة الأنجلو - د.ت).
* رائد الفكر المصرى: د. عثمان أمين (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٥م).
* رسائل إخوان الصفا: تحقيق: خير الدين الزركلى (القاهرة - المطبعة العربية - ١٩٢٨م)
* الرسائل السلفية: الشوكانى (القاهرة - مكتبة ابن تيمية - د.ت).
* رسالة التوحيد: الإمام محمد عبده (القاهرة - الشعب - ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م).
* روح الشرق: د. أنور عبد الملك (بيروت - دار المستقبل - ١٩٨٣م).

* زعماء الإصلاح فى العصر الحديث: د. أحمد أمين (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م).
* الزعيم أحمد عرابى: الرافعى (القاهرة - كتاب الهلال - يناير سنة ١٩٥٢م).
* السلام فى الإسلام وبحوث أخرى: حسن البنا (القاهرة - دار الفكر الإسلامى - د.ت).
* شخصية مصر: د. جمال حمدان (القاهرة - عالم الكتب - الأول ١٩٨٠م - الثانى ١٩٨١م - الثالث ١٩٨٤م - الرابع ١٩٨٤م).
* شرح المعلقات السبع: الزوزنى (بيروت - دار صادر - د.ت).
* الشرق الفنان: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - المكتبة الثقافية - ١٩٧٤م).
* الشركات المتعددة الجنسية: ميشال جيرتمان (قبرص - المركز العربى للدراسات الدولية - د.ت).
* الشركات متعددة الجنسية فى الوطن العربى: د. مصطفى كامل السعيد (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٨م).
* شروق فى الغروب: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
* شهادة حق: د. صلاح أبو إسماعيل (القاهرة - دار الاعتصام - ١٩٨٤م).
* شهود العصر: مجموعة مقالات لكتاب مختلفين (القاهرة - مركز الأهرام للترجمة والنشر - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م).
* الصحوة الإسلامية: د. يوسف القرضاوى (قطر - كتاب الأمة - ١٤٠٢هـ).
* صوت المنطق: السيوطى، تحقيق: د. على سامى النّشار (القاهرة - مطبعة السعادة - ١٩٤٦م).
* الطاقة من أجل التنمية فى الوطن العربى: د. على أحمد عتيقة (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول - ١٩٨٢م).
* الطريق إلى جماعة المسلمين: حسين بن محسن بن على جابر (الكويت - دار الدعوة - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م).
* العالم الثالث وتحدّيات البقاء: جاك لوب ترجمة: د. أحمد فؤاد بليع (الكويت - عالم المعرفة - أغسطس ١٩٨٦ م).
* العالم المعاصر والصراعات الدّوْليّة: د. عبد الخالق عبد الله (الكويت - عالم المعرفة - جمادى الأولى ١٤٠٩ هـ - يناير ١٩٨٩ م).

* العرب والنظام الاقتصادى الدولى الجديد: مجموعة مقالات (بيروت - دار المشرق والمغرب - ١٩٨٣ م).
* عصر إسماعيل: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
* عصر محمد على: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الرابعة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
* عطيل: شكسبير، ترجمة: خليل مطران (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الخامسة).
* عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد: شاه ولى الله أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى الدهلوى (القاهرة - المطبعة السلفية - الطبعة الثانية - ١٣٩٨ م).
* علم الدين: على مبارك (الإسكندرية - مطبعة جريدة المحروسة - ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م).
* العودة إلى الذات: د. على شريعتى، ترجمة د. إبراهيم الدسوقى شتا (القاهرة - الزهراء للإعلام العربى - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).
* فاتحة الكتاب: محمد عبده (القاهرة - كتاب التحرير - ١٣٨٢ هـ).
* فصوص الحكم: ابن عربى، تحقيق: أبو العلا عفيفى (القاهرة - الحلبى - ١٩٤٦ م).
* فضائح الباطنية: الغزالى، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى (القاهرة - الدار القومية - ١٩٦٤ م).
* الفلسفة الفرنسية: جان فال، ترجمة: فؤاد كامل (القاهرة - دار الكاتب العربى - ١٩٦٨ م).
* فى أعقاب الثورة: عبد الرحمن الرافعى (القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الجزء الأول ١٩٤٧ م - الجزء الثانى ١٩٤٩ م - الجزء الثالث ١٩٥١ م
* فى تحديث الثقافة العربية: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
* فى ظلال القرآن: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - الطبعة العاشرة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
* قصص العُشاق النثرية: د. عبد الحميد إبراهيم (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٩٨٧ م).

* قصة نفس: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
* قضية البعث الإسلامى: وحيد الدين خان ترجمة: محسن عثمان الندوى (القاهرة - دار الصحوة - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م).
* قيم فى التراث: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الأولى - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م).
* كارل ماركس: ايسيا برلين. ترجمة: عبد الكريم أحمد (القاهرة - المؤسسة المصرية العامة - د.ت).
* كتاب شل للمعلومات: (١٩٨٣ م - ١٩٨٤ م)
* الكلمات: سارتر، ترجمة: خليل صابات (القاهرة - الدار المصرية للتأليف - ١٩٦٦ م).
* كلمة حق: د. عمر عبد الرحمن (القاهرة - دار الاعتصام - د.ت).
* الكوميديا الأرضية: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م).
* مجتمع جديد أو الكارثة: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الرابعة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م).
* مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا (القاهرة - دار الشهاب - د.ت).
* مدخل إلى الأدب الإسلامى: د. نجيب الكيلانى (قطر - جمادى الآخرة - ١٤٠٧ هـ)
* مذكرات عرابى القاهرة - كتاب الهلال - الجزء الأول فبراير سنة ١٩٥٣ م - الجزء الثانى مارس سنة ١٩٥٣ م.
* مستقبل الثقافة فى مصر: د. طه حسين (بيروت - دار الكتاب اللبنانى - ١٩٨٢ م).
* مشكلة الغذاء فى الوطن العربى: د. محمد على الفرّا (بيروت - المؤسسة الجامعية - ١٩٨٦ م).
* مطبوعات الجماعة الإسلامية كما يلى:
* الطريق إلى الله - الحركة الإسلامية والعمل الحزبى - البشير: نشرة سياسية دورية.
- كلمة حق: مجلة إسلامية - إعلان الحرب على مجلس الشعب - ميثاق العمل السياسى.

* معالم على طريق تحديث الفكر العربى: معن زيادة (الكويت - عالم المعرفة - يوليو سنة ١٩٨٧ م).
* معالم فى الطريق: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - د.ت).
* المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقى (القاهرة - دار الشعب - ١٣٧٨ هـ).
* معركة الإسلام والرأسمالية: سيد قطب (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثانية - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
* مع الشعراء: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الرابعة - ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م).
* المعقول واللامعقول: د. زكى نجيب محمود (القاهرة - دار الشروق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م).
* المعلقات العشر: أحمد أمين الشنقيطى (القاهرة - المطبعة الرحمانية - ١٢٣٨ هـ).
* المقابسات: أبو حيّان التوحيدى (القاهرة - المطبعة الرحمانية - ١٩٢٩ م).
* مقاصد الفلاسفة: الغزالى (القاهرة - مطبعة السعادة - ١٣٣١ هـ).
* المقدمة: ابن خلدون (القاهرة - مطبعة مصطفى محمد - د.ت).
* ملامح المشروع الحضارى العربى المعاصر: مجموعة مقالات (بيروت - دار الوحدة - ١٩٨٢م).
* ملفات السويس: محمد حسنين هيكل (القاهرة - الأهرام - ط/١ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م).
* منطق تهافت الفلاسفة: الغزالى، تحقيق: د.سليمان دنيا (القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٩٦٦م).
* المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين: الغزالى (القاهرة - مطبعة الجندى - د.ت).
* منهج الحوفى فى تفسير القرآن: رسالة دكتوراه للباحث محمد محمد عثمان يوسف (مصر - المنيا - كلية الآداب - قسم اللغة العربية - ١٩٨٦م).
* نصوص يمنية عن الحملة الفرنسية على مصر لطف الله الجحاف، تحقيق: د. سيد مصطفى سالم (القاهرة - مطبعة الجبلاوى - ١٩٧٥م).
* النفط والتعاون العربى: مجموعة مقالات (الكويت - منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول - ١٩٨٣م).

* النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية: د. محمود عبد الفضيل (الكويت - عالم المعرفة - ابريل سنة ١٩٧٩م).
* نيل الأوطار: الشوكانى (القاهرة - المطبعة المنيرية - الطبعة الثانية - ١٣٤٤هـ).
* الهوامل والشوامل: أبو حيان التوحيدى، ومسكويه (القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٥١م).
* الوسواس الخنّاس لابن قيم الجوزية (القاهرة - مكتبة التراث الإسلامى - ١٩٨٤م).
* وصف مصر: ج. دى شابرول، ترجمة: زهير الشايب (القاهرة - مطبعة الجبلاوى - ١٩٧٦م).
* وعود الإسلام: روجيه جاردى، ترجمة: د. ذوقان قرقوط (القاهرة - مكتبة مدبولى - ١٩٨٤م).
* الوعى والوعى الزائف: محمود أمين العالم (القاهرة - دار الثقافة الجديدة - ١٩٨٦م).
* يوم الإسلام: د. أحمد أمين (بيروت - دار الكتاب العرب - د.ت).

الملاحق

١ - الجداول والأشكال

جدول رقم (١) الفجوة بين الشمال والجنوب

مؤشــــرات مختــــارة	الشـــمال	الجنــوب
عدد السكان.	١,١١٦ مليون نسمة	٤,٢٧٤ مليون نسمة
نسبة سكان المدن.	٪٧٣	٪٣٤
المساحة.	٥٤,٤٦١,٠٠٠ ك م٢	٧٨,٣٢٠,٠٠٠ك م٢
عدد المزارعين والفلاحين.	٣٥ مليون مزارع	١٥٠٠ مليون مزارع
إجمالى الناتج القومى.	١١,٥١٨,١٨٣,٠٠٠,٠٠٠ دولارا	٢,٥٩٠,٧٩٦,٠٠٠,٠٠٠ دورا
النسبة المئوية من إجمالى الناتج القومى العالمى.	٪٧٨	٪٢٢
النسبة المئوية من إجمالى الناتج القومى الصناعى العالمى.	٪٩١	٪٩
متوسط دخل الفرد السنوى.	٩٤١٧ دولارا	٥٢٤ دولارا
إجمالى الإنفاق العسكرى السنوى.	٧٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار	١٥٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار
الإنفاق السنوى على التعليم.	٥٤٦,٧٤٣,٠٠٠,٠٠٠ دولارا	٩٧,٧٥٤,٠٠٠,٠٠٠ دولارا
الإنفاق السنوى على الصحة.	٥٥٠,٧١١,٠٠٠,٠٠٠ دولارا	٣٨,١٩١,٠٠٠,٠٠٠ دولارا
متوسط نصيب الفرد من الإنفاق الصحى السنوى.	٤٥٤ دولارا	١١ دولارا
متوسط نصيب الفرد من الإنفاق التعليمى السنوى.	٤٩٠ دولارا	٢٨ دولارا
نصيب الفرد من السعر الحرارى اليومى.	٣٣٩٥ سعرا حراريا	٢٤٩٢ سعرا حراريا
نسبة الحاصلين على ماء صالح للشرب من السكان.	٪٩٧	٪٥١
متوسط عمر الفرد.	٧٣ سنة	٥٩ سنة
معدل الوفيات بين الرضع.	١٧ وفاة	٩٠ وفاة
عدد السكان لكل طبيب.	٣٨٠ نسمة	٢١٤٠ نسمة
نسبة المتعلمين.	٪٩٩	٪٦٠

المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٥٥.

جدول رقم (٢)
ميزان المدخرات العربية من سنة ١٩٧٦ إلى سنة ١٩٨٠

	الاستثمارات	المدخرات	فائض التمويل	عجز التمويل
الأقطار النفطية	١٠٥,٩	٣٠٨,٨	٢٠٢,٩	—
الأقطار نصف النفطية	٦٩,٢	٥٥,٣	—	١٣,٩
الأقطار غير النفطية	٧٣,١	٣٣,٨	—	٣٩,٣
مجموع الوطن العربي	٢٤٨,٢	٣٩٧,٩	١٤٩,٧	—

المصدر: مجلة النفط والتنمية ابريل ١٩٨٥ م.

جدول رقم (٣)
انحسار حصص الشركات العالمية فى مبيعات البترول
من خلال المقارنة بين سنة ١٩٦٣ إلى سنة ١٩٧٢م

	احتياطى النفط الخام (ألف مليون)	الإنتاج (ألف برميل يوميا)	طاقة التصفية (ألف برميل يوميا)	قدرة الناقلات (١) (ألف طن)	مبيعات المنتجات (ألف برميل يوميا)
الحجم المطلق لحصة الشركات الكبرى ١٩٦٣	٧٥,٩	٤٥٧٦	٣٨٤٤	١٠٠١٤	١٣٩٩
كنسبة مئوية من المجموع	٪٩٥,٨	٪٩٠,٢	٪٧٥,٦	٪٢٩,١	٪٧٤,٣
الحجم المطلق لحصة الشركات الكبرى ١٩٧٢	٣٧٠,٤	٢٣١٧٧	١٨١٥٥	٤٣٧٠٠	١٣٤٩٢
كنسبة مئوية من المجموع	٪٧١,١	٪٧٤	٪٥٠,٨	٪٢٠	٪٥٨,٣

(١) مملوكة أو خاضعة لإدارة الشركات.

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٨٢.

جدول رقم (٤)
يبين زيادة حصص الأوبك فى السعر وفى الضريبة وفى الربح
من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٧٤

بالدولارات للبرميل		السعر المعلن	٪ الضريبة	٪ الأتاوة
١ يناير / كانون الثانى	١٩٧٠	١,٨٠	٥٠	١٢,٥
١٤ نوفمبر / تشرين الثانى	١٩٧٠	–	٥٥	–
١٥ فبراير / شباط	١٩٧١	٢,١٨	–	–
٢٠ يناير / كانون الثانى	١٩٧٢	٢,٤٧٩	–	–
١ يونيو / حزيران	١٩٧٣	٢,٨٩٨	–	–
١٦ أكتوبر / تشرين الأول	١٩٧٣	٥,١١٩	–	–
١ يناير / كانون الثانى	١٩٧٤	١١,٦٥١	–	–
١ يوليو / تموز	١٩٧٤	–	–	١٤,٥
١ أكتوبر / تشرين الأول	١٩٧٤	–	٦٥	١٦,٦٧
١ نوفمبر / تشرين الثانى	١٩٧٤	١١,٢٥١	٨٥	٢٠,٠

المصدر: كتاب شل للمعلومات.

جدول رقم (٥)

يبين الزيادة فى سعر البترول كما حددتها الدول المصدرة للبترول من سنة ١٩٧٥ إلى سنة ١٩٨٣م

سعر البيع الحكومى	بالدولارات الأمريكية
١ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٥	١١,٥١
١ يناير / كانون الثانى ١٩٧٧	١٢,٠٩
١ يوليو / تموز ١٩٧٧	١٢,٧٠
١ يناير / كانون الثانى ١٩٧٩	١٣,٣٣٥
١ أبريل / نيسان ١٩٧٩	١٤,٥٤٦
١ يوليو / تموز ١٩٧٩	١٨,٠٠
١ نوفمبر / تشرين الثانى ١٩٧٩	٢٤,٠٠
١ يناير / كانون الثانى ١٩٨٠	٢٦,٠٠
١ أبريل / نيسان ١٩٨٠	٢٨,٠٠
١ أغسطس / آب ١٩٨٠	٣٠,٠٠
١ نوفمبر / تشرين الثانى ١٩٨٠	٣٢,٠٠
١ نوفمبر / تشرين الثانى ١٩٨١	٣٤,٠٠
١ مارس / آذار ١٩٨٣	٢٩,٠٠

المصدر: كتاب شل للمعلومات.

جدول (٦)

صادرات منظمة الأوبك من النفط الخام

من خلال المقارنة بين سنة ١٩٨١، سنة ١٩٨٢م

	١٩٨١		١٩٨٢	
	بآلاف البراميل يوميا	بملايين الدولارات	بآلاف البراميل يوميا	بملايين الدولارات
المملكة العربية السعودية*	٩ ٨٠٠	١١٥ ٥٠٠	٦ ٥٠٠	٧٨ ٦٠٠
إيران	٨٠٠	٩ ٣٠٠	١ ٥٧٠	١٧ ٣٠٠
فنزويلا	١ ٨٠٠	١٩ ٢٠٠	١ ٥٦٠	١٥ ٨٠٠
الإمارات العربية المتحدة	١ ٥٠٠	١٩ ٢٠٠	١ ٢٠٠	١٥ ١٠٠
نيجيريا	١ ٣٠٠	١٨ ٠٠٠	١ ١٠٠	١٤ ٢٠٠
ليبيا	١ ١٠٠	١٥ ٧٠٠	٩٣٠	١١ ٦٠٠
إندونيسيا	١ ٢٠٠	١٤ ٠٠٠	٨٨٠	١١ ٣٠٠
الجزائر	٨٥٠	١٠ ٥٠٠	٨٠٠	١٠ ٥٠٠
العراق	٧٠٠	٩ ٨٠٠	٧٧٠	٩ ٨٠٠
الكويت*	١ ١٠٠	١٥ ٠٠٠	٧٥٠	٨ ٧٠٠
قطر	٤٠٠	٥ ٣٠٠	٣٤٠	٤ ٣٠٠
غابون	١٣٠	١ ٧٠٠	١٤٠	١ ٦٠٠
إكوادور	١٤٠	١ ٥٠٠	١٢٠	١ ٤٠٠
المجموع	**٢٠ ٨٢٠**	**٢٥٤ ٧٠٠**	**١٦ ٦٦٠**	**٢٠٠ ٢٠٠**

* تشمل ٥٠٪ من إنتاج المنطقة المحايدة.

المصدر: كتاب شل للمعلومات.

جدول رقم (٧)
مساهمة دول الأوبك ودول الشرق الأوسط
فى إجمالى الاحتياطى النفطى العالمى سنة ١٩٨٨م

المنطقة	حجم الاحتياطى	النسبة المئوية	العمر الأفتراضى
العالم	٨٨٧,٣ ألف مليون برميل	٪١٠٠	٤٣,٦ سنة
دول الأوبك	٦٦٨,٨ ألف مليون برميل	٪٧٥,٤	١٠٣ سنة
دول الشرق الأوسط	٥٦٤,٧ ألف مليون برميل	٪٦٣,٧	١٢٣,٣ سنة
قارة أمريكا	١٤٦,٤ ألف مليون برميل	٪١٦,٥	٢٥,٣ سنة
أوروبا الغربية	٢٢,٤ ألف مليون برميل	٪٢,٥	١٥,٧ سنة
الدول الاشتراكية	٧٩,٢ ألف مليون برميل	٪٨,٩	١٣,٩ سنة
آسيا	١٩,٤ ألف مليون برميل	٪٢,٢	١٧,١ سنة

المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٩٨.

جدول رقم (٨)

إنتاج دول الأوبك من النفط الخام ونسبته للإنتاج العالمى خلال الفترة من سنة ١٩٧٣ إلى سنة ١٩٨٧م

السنة	مجموع الإنتاج العالمى	إنتاج الأوبك	حصة الأوبك من الإنتاج العالمى
١٩٧٣	٥٦٩٧٢	٣٠٩٨٩	٪٥٣
١٩٧٤	٥٦٨٦٩	٣٠٧٣٣	٪٥٣
١٩٧٥	٥٥٢٦٦	٢٧١٥٦	٪٤٩
١٩٧٦	٥٩٧٨٧	٣٠٧٣٨	٪٥١
١٩٧٧	٦١٨٧٤	٣١٢٥٢	٪٥١
١٩٧٨	٦٢٤٦٢	٢٩٨٠٧	٪٤٧
١٩٧٩	٦٥٢٥٧	٣٠٩٢٩	٪٤٦
١٩٨٠	٦٢١٢٠	٢٦٩٦٣	٪٤٣
١٩٨١	٥٨٣٦٢	٢٢٧٢١	٪٣٨
١٩٨٢	٥٥٢٤٢	١٨٦٥١	٪٣٢
١٩٨٣	٥٥٠٧٣	١٦٩٨٨	٪٢٩
١٩٨٤	٥٥٧٧٦	١٤٣١٠	٪٢٥
١٩٨٥	٥٣٤٨٣	١٥٨١٢	٪٢٨
١٩٨٦	٥٥٨٨٠	١٧٤٠١	٪٣١
١٩٨٧	٥٤٦٥٠	١٩٧٢٢	٪٣٥

المصدر: العالم المعاصر والصراعات الدولية ص ١٩٦.

جدول رقم (٩)

تطور الأسعار المعلنة للنفط فى بعض الأقطار العربية سنة ١٩٦١ وأيضا من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٧٧م

السنة	السعودية ٣٤ درجة	الكويت ٣١ درجة	العراق ٣٥ درجة	فنزويلا ٣٤ درجة
١٩٦١	١,٨٧	١,٦٥	١,٧٢	٢,٧٠
١٩٧٠	١,٨٠	١,٥٩	٢,١٥	٢,٨٠
١٩٧١	١,٨٠	١,٥٩	٢,٤٥	٣,٢١
١٩٧٢	١,٨٠	١,٦٨	٢,٥٦	٣,٢١
١٩٧٣	٢,٢٩	٢,١٩	٤,٩٧	١٤,٨٨
١٩٧٤	٢,٥٩	٢,٤٨	–	١٤,٦٦
١٩٧٥	١١,٦٥	١١,٥٥	–	١٦,١٧
١٩٧٦	١١,٥١	١١,٢٣	١١,٤٧	١٢,٨٠
١٩٧٧	١٢,٠٩	١٢,٣٧	١٢,٦٦	١٣,٩٩

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢١٣.

جدول رقم (١٠)

الطاقة الاستيعابية والفائض المالى لكل من السعودية والكويت من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧

السنة	إيرادات النفط	الصادرات الأخرى	مجموع الإيرادات	استيرادات السلع	مدفوعات الخدمات الصافية	المنح والعون المصروف	الطاقة الاستيعابية	مجموع الفائض
				السعودية				
١٩٧٤	٢٤,٥	–	٢٤,٥	٣,٨	٠,٩	٣,٢	٦,٩	١٧,٦
١٩٧٥	٢٦,٨	–	٢٦,٨	٦,٥	٠,٦	١,٩	٩,٠	١٧,٨
١٩٧٦	٣٣,٢	٠,١	٣٣,٣	٨,٥	٠,٣	٢,٠	١٠,٢	٢٣,١
١٩٧٧	٤١,٣	٠,١	٤١,٤	١٢,٥	٣,٨		١٣,٣	٢٥,١
				الكويت				
١٩٧٤	٨,٠	٠,٤	٨,٤	١,٤	(٠,٥)	١,٢	٢,١	٦,٣
١٩٧٥	٧,٨	٠,٦	٨,٤	٢,٢	(٠,٨)	١,٨	٣,٢	٥,٢
١٩٧٦	٨,٤	٠,٧	٩,١	٢,٨	(١,٢)	١,٠	٢,٦	٦,٥
١٩٧٧	٦,٥	١,٢	٧,٧	٥,٠	١,٣		٤,٢	٣,٥

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢١٣.

جدول رقم (١١)

الطاقة الاستيعابية والفائض المالى لكل من السعودية والكويت
من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧م

السنة	الإيرادات النفطية	الاستيرادات والخدمات	الطاقة الاستيعابية	الفوائض الكلية
١٩٧٤	٥٥,٧	١٩,٤	٢٣,٢	٣٣,٢
١٩٧٥	٦٠,٦	٣١,٨	٣٤,٨	٢٧,٩
١٩٧٦	٧٣,١	٣٧,٧	٣٩,٠	٣٦,٠
١٩٧٧	٨٤,٥	٥٤,٣	٥٠,٠	٣٦,٠

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ١٩٦.

جدول رقم (١٢)

أوجه استثمار فائض المال لدول الأوبك
من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٦

	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦
أولا: المملكة المتحدة			
أسهم الحكومة البريطانية	٠,٩	٠,٤	٠,٢
حوالات الخزينة	٢,٧	-٠,٩	-١,٢
ودائع استرلينية	١,٧	٠,٢	-١,٤
استثمارات استرلينية أخرى (عقارات وأسهم.. إلخ)	٠,٧	٠,٣	٠,٥
ودائع بعملات أجنبية	١٣,٨	٤,١	٥,٦
اقتراضات بعملات أجنبية أخرى	١,٢	٠,٢	٠,٨
المجموع	٢١,٠	٤,٣	٤,٥
ثانيًا: الولايات المتحدة الأمريكية:			
أوراق مالية - حكومية وصادرة من المؤسسات	٦,٠	٢,٥	٣,٢
ودائع صيرفية	٤,٠	٠,٦	١,٦
استثمارات مباشرة أخرى (أسهم وعقارات... إلخ)	١,٠	٦,٩	٦,٧
المجموع	١١,٠	١٠,٠	١١,٥
ثالثًا: الأقطار الأخرى:			
ودائع بعملات أجنبية	٩,٠	٥,٠	٥,٥
تسهيلات ثنائية خاصة واستثمارات أخرى (بما فى ذلك قروض إلى البلدان النامية واستثمارات فى الأسهم والعقارات.. إلخ)	١١,٦	١٢,٤	٩,٧
المجموع	٢٠,٦	١٧,٤	١٥,٢
رابعا: مؤسسات دولية:	٣,٦	٤,٠	٢,٠
المجموع الكلى	٥٦,٢	٣٥,٧	٣٣,٢

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢١٩.

جدول رقم (١٣)
الموجودات الاحتياطية المستثمرة لدول الأوبك نهاية عام ١٩٧٤ م

البيان			
١ - استثمارات فى أسواق الدولار الأوربى - خاصة بشكل ودائع		٢١,٠	٣٥
٢ - استثمارات مباشرة فى الولايات المتحدة		١١,٠	١٨,٥
منها: سندات وأذونات خزينة	٦,٠		
ودائع وأوراق مالية	٤,٠		
عقارات وسندات	١,٠		
٣ - استثمارات مختلفة فى انكلترا		٧,٥	١٢,٥
٤ - قروض مباشرة إلى مؤسسات رسمية وشبه رسمية فى الدول الصناعية الأخرى		٥,٥	٩,٠
٥ - قروض مباشرة إلى صندوق النقد الدولى والبنك الدولى		٣,٥	٦,٠
٦ - قروض واستثمارات فى الدول النامية		٢,٥	٤,٠
٧ - استثمارات أخرى بما فيها قروض إلى القطاع الخاص فى أوروبا واليابان		٩,٠	١٥,٠
المجموع		٦٠,٠	٪١٠٠,٠

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢١٩.

جدول رقم (١٤)

الموجودات الإحتياطية المستثمرة لدول الأوبك فى منتصف سنة ١٩٧٧ م

البيان		
١ - المستثمرة فى الولايات المتحدة الأمريكية (حتى نهاية أيلول ١٩٧٧)		
صافى الأرصدة المصرفية لدول الشرق الأوسط المصدرة للنفط		٤٦,٩
(١)	٧,٢	
قصيرة الأجل	٠,٩	
طويلة الأجل		
أذونات الخزينة - حتى نهاية تموز - يولية ١٩٧٧	٤,٧	
ضمانات مالية وسندات حكومية	٨,٠	
ضمانات مشتركة (٢) سندات	٥,٠	
أسهم	٤,٧	
دول الأوبيك الأخرى (٣)		
صافى الأرصدة المصرفية القصيرة والطويلة الأجل	١,٠	
أوراق مالية وسندات حكومية (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)	٣,٩	
ضمانات مشتركة (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)	٠,١	
مجمل الإستثمارات المباشرة لدول الأوبيك (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)	١١,٤	
٢ - الاستثمارات خارج الولايات المتحدة - كل دول الأوبيك - (حتى نهاية حزيران - يونيو ١٩٧٧)		١١٠,٨
الإستثمارات فى سوق النقد الأوربى	٥١,٠	
الإستثمارات فى أسواق النقد المحلية للدول المتقدمة	٢٩,٥	
قروض ومنح للدول المتقدمة } قروض ومنح للدول النامية	٢٠,٠	
٣ - المؤسسات المالية الدولية (بما فيها صندوق النقد الدولى)	١٠,٣	
مجموع الموجودات الاحتياطية المستثمرة لدول الأوبيك (٤)		١٥٧,٧

ملاحظات على الجدول رقم (٢٧):

(١) البحرين - العراق - الكويت - عمان - قطر - المملكة العربية السعودية - دولة الإمارات العربية المتحدة وإيران.

(٢) صافى المطلوبات منذ عام ١٩٧٤.

(٣) تشمل الجزائر ونيجيريا والغابون واندونيسيا وفنزويلا.

(٤) تشمل العقارات والمدفوعات مقدمًا مقابل استيرادات من الولايات المتحدة الأمريكية.

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢٢٠.

جدول رقم (١٥)

الصادرات والواردات والميزان التجارى والجارى لسبع دول عربية، للعامين ١٩٧٦، ١٩٧٧م

القطر	قيمة الصادرات		قيمة الاستيرادات	الميزان التجارى		صافى تكلفة الخدمـات وقيمة التحويلات	الميـزان الجـارى		النسبة المئوية إلى مجموع فوائض الموازين الجارية	
	نفط	صادرات أخـرى								
	١٩٧٧	.١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٦
الجزائر	٥,٠	٠,٨	٥,٥	٠,٣	٠,٣	- ٠,٨	- ٠,٥	- ٢,٣	- ١,٣	- ٥,٧
العراق	٩,٩	٠,٣	٧,٤	٢,٨	٢,٢	- ١,٠	١,٨	١,٥	٤,٦	٣,٧
الكويت	٦,٥	١,٢	٥,٠	٢,٢	٥,٩	+ ١,٣	٣,٥	٦,٩	٨,٩	١٧,٢
ليبيا	٩,٥	٠,٦	٥,٤	٤,١	٣,٥	- ٠,٩	٣,٢	٢,٤	٨,٢	٦,٠
قطـر	٢,٢	٠,١	١,١	١,٢	١,٢	- ٠,١	١,١	١,٣	٢,٨	٣,٢
العربية السعودية	٤١,٣	٠,١	١٢,٥	٢٨,٩	٢٥,٠	- ٣,٨	٢٥,١	٢٤,٠	٦٤,٠	٥٩,٧
إتحاد الإمارات العربية	٩,٤	٠,١	٤,٣	٥,٢	٤,٥	- ٠,٢	٥,٠	٦,٤	١٢,٨	١٢,٤
المجموع	٩٣,٨	٣,٢	٤١,٢	٤٤,٧	٤٢,٦	- ٥,٥	٣٩,٢	٤٠,٢	٪١٠٠,٠	٪١٠٠,٠

١ - أرقام عام ١٩٧٧ تقديرية.

المصدر: مجلة نفط العرب، حزيران، ١٩٧٧.

جدول رقم (١٦)

الصادرات والواردات والميزان التجاري والجاري لكل من العراق والجزائر من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧م

السنة	إيرادات النفط	الصادرات الأخرى	إستيرادات السلع	مدفوعات الخدمات الصافية	المنح والعون المصروف	طاقة الإستيعاب	الفائض
			العراق				
١٩٧٤	٥,٧	٠,٢	٣,٢	٠,٤	٠,٤	٤	١,٩
١٩٧٥	٨,٠	٠,٣	٦,١	٠,٨	٠,١	٧	١,٢
١٩٧٦	٩,٩	غير متوفرة	٦,٩	١,٠	٠,٥	٨,٤	١,٨
١٩٧٧ (١)	٩,٩	٠,٣	٧,٤	١,٠		٨,٤	١,٨
			الجزائر				
							العجز
١٩٧٤	٣,٧	٠,٤	٣,٧	٠,٥	–	٤,٢	٠,١
١٩٧٥	٣,٨	٠,٣	٥,٧	٠,٣	–	٦,٠	١,٩
١٩٧٦	٣,٩	٠,٥	٦,٢	٠,٦	٠,٢	٧,٠	٢,٦
١٩٧٧ (١)		٠,٨	٥,٥	٠,٨		٦,٣	٠,٥

المصدر: مجلة نفط العرب حزيران سنة ١٩٧٧م.

جدول رقم (١٧)

الصادرات والواردات والميزان التجارى والجارى لكل من السعودية والكويت من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٧م

السنة	إيرادات النفط	الصادرات الأخرى	مجموع الإيرادات	استيراد السلع	مدفوعات الخدمات الصافية	المنح والعون المصروف	طاقة الإستيعاب	مجموع الفائض
				السعودية				
١٩٧٤	٢٤,٥	–	٢٤,٥	٣,٨	٠,٩	٣,٢	٦,٩	١٧,٦
١٩٧٥	٢٦,٨	–	٢٦,٨	٦,٥	٠,٦	١,٩	٩,٠	١٧,٨
١٩٧٦	٣٣,٢	٠,١	٣٣,٣	٨,٥	٠,٣	٢,٠	١٠,٢	٢٣,١
١٩٧٧	٤١,٣	٠,١	٤١,٤	١٢,٥	٣,٨		١٣,٣	٢٥,١
				الكويت				
١٩٧٤	٨,٠	٠,٤	٨,٤	١,٤	(٠,٥)	١,٢	٢,١	٦,٣
١٩٧٥	٧,٨	٠,٦	٨,٤	٢,٢	(٠,٨)	١,٨	٣,٢	٥,٢
١٩٧٦	٨,٤	٠,٧	٩,١	٢,٨	(١,٢)	١,٠	٢,٦	٦,٥
١٩٧٧	٦,٥	١,٢	٧,٧	٥,٠	١,٣		٤,٢	٣,٥

المصدر: مجلة نفط العرب حزيران سنة ١٩٧٧م.

جدول رقم (١٨)

الصادرات والواردات والميزان التجارى والجارى لبعض الدول العربية غير المنتجة للنفط سنة ١٩٧٤م

القطر	الصادرات	الاستيرادات	حساب التحويلات	صافى الميزان الجارى
مصر العربية	٢٣٧٩	٣٧٤٢	١٠٣٥	– ٣٢٧
الأردن	٣٥٧,٢	٦١٨,٨	٢٦٣,٨	٢,٤
موريتانيا	٢٠٠,٦	٢٥٥,٥	٥٦,٤	١١,٤
المغرب (١٩٧٣)	١٣٠٢,٠	١٤٤٩,٠	٢٥٢,٠	١٠٥,٠
الصومال	غير متوفرة	غير متوفرة	غير متوفرة	٥١,٧–
السودان	٤٥٢,٩	٧٤٩,٢	–	٢٩٥,٨–
سوريا	١١٥٩,٠	١٤٨٠,٠	٤٥٩	١٣٨,٠
تونس	١١٤٦,٠	١٣٩٥,٠	١٣٢	١١٧,٠–
اليمن الديمقراطية	١٣٥,١	٢١٨,١	٣٣,٤	٤٩,٧–

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢٣٨.

جدول رقم (١٩)
قروض بعض البلدان العربية
من البنك الدولى ومؤسسة الاستثمار الدولية
للعام ١٩٧٤ - ١٩٧٥ (بملايين الدولارات)

القطر	البنك الدولى	مؤسسة الاستثمار الدولية	المجموع
الصومال	-	٨	٨
السودان	-	٥٣	٥٣
موريتانيا	-	٣٠	٣٠
الجزائر	٤٨	-	٤٨
مصر العربية	١٦٢	٦٥	٢٢٧
الأردن	-	١٩,٥	١٩,٥
المغرب	٤٨,٥	١٤,٠	٦٢,٥
سوريا	٨٠,٦	-	٨٠,٦
تونس	٦٣,٥	-	٦٣,٥
اليمن الشمالية	-	٢٧,١	٢٧,١
اليمن الديمقراطية	-	٢٢,٥	٢٢,٥
المجموع	٤٠٢,٦	٢٣٩,١	٦٤١,٧

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٣٧.

جدول رقم (٢٠)

أعباء الديون لبعض البلدان العربية من سنة ١٩٦٧ إلى سنة ١٩٧٣م

القطر	١٩٦٧	١٩٦٨	١٩٦٩	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣
الجزائر	٦,٠	٥,٨	٦,٢	٧,٤	٩,٧	١٠,٩	١١,٣
مصر	١٩,٥	١٩,٤	٢٤,٥	٢٦,٢	١٩,٤	٣٧,٥	٣٤,٦
موريتانيا	١,٣	١,٣	٢,٢	٣,١	٣,٠	٥,٥	٢,١
المغرب	٧,٣	٧,٩	٨,٥	٨,٣	١١,٦	١٠,٧	٩,٧
الصومال	٢,١	١,٩	١,٥	٢,١	٢,٥	٣,٠	٣,٦
السودان	٥,٦	٦,٨	٨,٠	٩,٢	١٢,١	١٢,٣	١١,١
تونس	٢٠,٨	٢٤,٠	٢١,٢	١٩,٥	١٦,٩	١٦,٣	١٣,٨
العراق	٠,٩	١,٤	٢,٢	٢,١	١,٩	٢,٧	٣,٠
الأردن	١,٨	١,٧	١,٧	٣,٦	٣,٨	٤,٧	٣,٧
سوريا	١١,٦	٦,٩	٧,٧	٩,٢	٨,٩	٨,١	٧,٣

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٤١.

جدول رقم (٢١)

حجم تجارة الدول العربية مع العالم الخارجي
خلال الأعوام ٧٤ / ١٩٧٧ (بليون دولار)

مجموعات	الصادرات				الواردات			
الدول	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧
النفطية	٥٧,٥	٥٢,٦	٦٦,٧	٧٣,٩	٩,٥	١٤,٠	٢٠,١	٣٣,٥
نصف النفطية	١١,٢	١٢,٧	١٤,٤	١٤,٩	٦,٤	١٠,١	٨,٨	١١,٠
غير النفطية	٨,٧	٨,٣	٨,٣	٨,٧	١٢,١	١٥,٣	١٥,٨	١٩,٦
المجموع	٧٧,٤	٧٣,٦	٨٩,٣	٩٧,٥	٢٨,٠	٣٩,٤	٤٤,٧	٦٣,١
العالم	٧٧١,٧	٧٩٦,١	٩٠٦,٥	١٠٢٣,٩	٧٨٤,٩	٨١٣,٥	٩٢٢,٤	١٠٥٣,٨
النسبة ٪	١٠,٠	٩,٢	٩,٩	٩,٥	٣,٥	٤,٨	٤,٨	٦,٧

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص ٣١٦.

جدول رقم (٢٢)
إنتاج النفط فى الأقطار العربية الرئيسية
ونسبته إلى الإنتاج العالمى وإلى إنتاج أقطار منظمة (الأوبك)
لعام ١٩٧٦ (بآلاف البراميل لليوم الواحد)

القطر	الإنتاج اليومى	النسبة إلى الإنتاج العالمى ٪	النسبة إلى إنتاج الأوبك ٪
الجزائر	١٠٧٥	١,٩	٣,٥
العراق	٢٢٨١	٤,٠	٧,٤
الكويت	٢١٤٥	٣,٨	٧,٠
ليبيا	١٩٣٣	٣,٤	٦,٣
قطر	٤٩٧	٠,٩	١,٦
السعودية	٨٥٧٧	١٥,١	٢٨,٠
الإمارات العربية	١٩٣٧	٣,٤	٦,٣
المجموع	١٨,٤٤٥	٣٢,٥٠	٦٠

مجموع الإنتاج العالمى لعام ١٩٧٦ – بمعدل (٥٧) مليون برميل يوميا.
مجموع إنتاج الأوبك ما يقرب من (٣١) مليون برميل يوميًا.
نسبة مجموع الإنتاج العربى إلى الإنتاج العالمى ٣٢,٥٪
نسبة مجموع الإنتاج العربى إلى إنتاج منظمة الأوبك ٦٠,١٪.

المصدر: اقتصاديات النفط العربى ص ٢٨.

جدول رقم (٢٣) إنتاج النفط الخام فى الدول العربية (م.ط.م.ن) ١٩٧٠ - ١٩٧٩

	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩
تونس	٤,١٥	٤,٠١	٤,٠٠	٤,٤١	٤,١٣	٤,٥٠	٤,٢٠	٤,٥٠	٥,٠٠	٥,٠٠
الجزائر	٤٨,٨٥	٣٦,٥٢	٤٩,٥٣	٥١,٠٢	٤٦,٩٠	٤٥,٦٩	٥٠,١٣	٥٣,٥٨	٥٣,٩٩	٥٧,٦٣
العراق	٧٥,٨٧	٨٣,٠٠	٧٢,٠٠	٩٨,٨٧	٩٦,٥٥	١١٠,٨١	١١٨,٦٦	١١٥,٠٥	١٢٥,٥٢	١٦٥,٠٤
سوريا	٤,٢٣	٥,٢٦	٥,٨٦	٥,٥٤	٦,٤٢	٩,٥٧	١٠,٠٤	٩,١١	٩,٠٠	٨,٦٨
الجماهيرية الليبية	١٥٩,٣٦	١٣٢,٥٩	١٠٧,٨٤	١٠٤,٤٥	٧٣,٠٧	٧١,٠٧	٩٣,٠٧	٩٩,١٠	٩٥,٢١	٩٨,٥٠
مصر	٧,٠٠	٧,٠٠	٨,٥٠	٨,٤٨	٧,٤٥	١١,٧٣	١٦,٦٧	٢٠,٩٠	٢٤,٤٤	٢٦,٣٣
الكويت*	١٤٩,٤٨	١٩٥,٨٦	١٦٤,٦٠	١٥١,٠٢	١٢٧,٣١	١٠٤,٢١	١٠٧,٥٦	٩٨,٤٥	١٠٦,٥٧	١٢٤,٥٠
الإمارات العربية	٣٧,٤٤	٥٠,٨٨	٥٧,٩٢	٧٣,٦١	٨٠,٦٢	٧٩,٩١	٩٣,٢٥	٩٥,٩٩	٩٠,٥٤	٨٨,٨٢
البحرين	٧,٥٧	٨,١٥	٨,١٨	٨,٨٢	٩,١٨	٧,٦٧	٧,٩٥	٧,٩٥	٧,٥٣	٢,٥٠
قطر	١٧,٥٢	٢٠,٨٢	٢٣,٣٨	٢٧,٥٧	٢٥,٠٦	٢١,١٦	٢٤,١١	٢١,٤٩	٢٣,٥٣	٢٣,٢٠
السعودية	١٨٩,٤٢	٢٣٧,٧٩	٣٠٠,٨١	٣٧٨,٧٧	٤٢٢,٨٣	٣٥٢,٨١	٤٢٨,٨٦	٤٥٩,٩٨	٤١٣,٩٢	٤٧٦,٥٠
عمان	١٤,٥٠	١٤,٥٠	١٤,٠٨	١٤,٦٦	١٤,٤٩	١٧,٠٧	١٨,٣٢	١٧,٠٠	١٥,٧١	١٤,٥٠
مجموع	٧١٥,٤٠	٧٦٠,٣٨	٨١٦,٧٠	٩٢٧,٢٢	٩١٤,٠١	٨٣٦,٢٠	٩٧٢,٨٢	١٠٠٣,١٠	٩٧٠,٩٦	١٠٩١,٢٠
العالم	٢٣٥٩	٢٤٨٧	٢٦٢٤	٢٨٥٩	٢٨٧٠	٢٧٢٦	٢٩٤٩	٣٠٦٣	٣٠٨٤	٣١٣٠
نسبة الإنتاج العربى للعالم (بالمائة)	٣٠,٣	٣٠,٦	٣١,١	٣٢,٤	٣١,٨	٣٠,٧	٣٣,٠	٣٢,٧	٣١,٥	٣٤,٩

* أضيف لإنتاج الكويت والسعودية ٢٨م. ط. ن. انتجت فى المنطقة المحايدة وقسمت بالتساوى عام ١٩٧٩

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص ٢٩٣.

جدول رقم (٢٤)

قيمة الصادرات النفطية (خامات ومنتجات) وغير النفطية والعائدات النفطية للأقطار الأعضاء فى المنطقة (مليون دولار)

		١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧
الإمارات:	نفطية	١٠٣٢	١٧٣٨	٦٤٠١	٦٦٦٢	٨٣٥٠	٩١٣٠
	غير نفطية	٤٦	٦١	٨٧	١٥٠	٣٠٩	٣٧٨
البحرين:	نفطية	٢٤٥	٣٣١	١٠٧٦	٩٧٩	١١٥٨	١٤٣١
	غير نفطية	١٠٤	١٤٩	١٧٩	٢١١	٣٣٩	٣٩٤
الجزائر:	نفطية	١٠٢٥	١٤٨٠	٤٣٨٤	٣٩٠٩	٤٥٠٣	٤٩٧٧
	غير نفطية	٥٤	٣٠١	٤٢٦	٣٦٧	٣٨٣	٤٤٨
العراق:	نفطية	١٠٢١	١٨٨٨	٦٥٣١	٨٢٠٩	٩١٥١	٩٥٤٥
	غير نفطية	٨٦	١١١	٩٥	١٢١	١٥٥	١٥٥
قطر:	نفطية	٣٨٥	٥٩٩	١٩٥٣	١٧٢٦	٢١١٦	٢٠٠٨
	غير نفطية	١٥	١٧	٣٦	٥١	٧٢	١٨
الكويت:	نفطية	٢٤١٦	٣٠٤٢	٩٥٢٧	٧٧٧٦	٩١٦٠	٩١١٧
	غير نفطية	١٩١	٢٩٠	٥٨٨	٧٤٤	٨٩٥	٩٨٤
الجماهيرية	نفطية	٢٤٣٩	٣٥٠٧	٧١٧٢	٦١٣٠	٨٤٨٨	١٠٠٣٦
الليبية:	غير نفطية	٣	١	٢	٣	٥	١١
مصر:*	نفطية	ع. م	١٦	١٠٤	١٦٤	٢٣٢	٢٦١
	غير نفطية	٨٢٦	١١٣٨	١٤٣٨	١٢٦٣	١٣١٥	١٤٧٨
السعودية:	نفطية	٤٤٨٦	٧٨٨٩	٣٠٧٣٩	٢٨٠٢٠	٣٦٦١٧	٤١٤٠٩
	غير نفطية	١٤	١٤	٢٨	٥٤	٥٧	٤٨
سوريا:	نفطية	٥٣	٧٦	٤٣٤	٦٤٢	٦٦٣	٦٢٥**
	غير نفطية	٢٤٧	٢٧٧	٣٥٣	٢٨٨	٣٩٩	٤٥٢
المجموع	نفطية	١٣١٠٢	٢٠٥٦٦	٦٨٣٢١	٦٤٢١٧	٨٠٤٣٨	٨٨٥٣٩
	غير نفطية	١٥٨٦	٢٣٥٩	٣٢٣٢	٣٢٥٢	٣٩٢٩	٤٣٦٦
الزيادة المئوية:	نفطية		٥٧	٣١٩,٧	(٦).	٢٥,٣	١٠,١
(بالمائة)	غير نفطية		٤٨,٧	٣٧	٠,٦	٢٠,٨	١١,١
نسبة الصادرات النفطية لاجمالى الصادرات (بالمائة)		٨٩,٢	٨٩,٧	٩٥,٥	٩٥,٢	٩٥,٣	٩٥,٣
العائدات النفطية		٨٤٩٥	١٢٧٥٦	٥٢٨٩٨	٥٧٩٨٦	٧٣٧٩٢	٨٢٥٥٦
نسبة العائدات إلى الصادرات النفطية (بالمائة)		٦٤,٨	٦٢	٧٧,٤	٩٠,٣	٩٠,٥	٩٣,٢

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص٢٩٦.

جدول رقم (٢٥)

دخل الدول العربية من تصدير النفط الخام ومشتقاته ١٩٧٠ - ١٩٧٩ (بملايين الدولارات)

	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩
تونس (١)	٢٩	٣٥	٦٥	١٠٠	٢٤٠	٢٧٣	٢١٦	٢٧٥	٣٢١	
الجزائر	٢٧٢	٣٢١	٦١٣	٩٨٨	٣٢٩٩	٣٣٦١	٢٦٩٩	٤٢٥٤	٤٥٨٩	
العراق	٥٢١	٨٤٠	٥٧٥	١٨٤٣	٥٧٠٠	٧٥٠٠	٨٥٠٠	٩٦٣١	٩٨٠٠	
سوريا (٢)	٣٢	٤٥	٥١	٧٤	٤٠٧	٦٠٢	٦٥٥	٦١٦	٦٥٤	
الجماهيرية الليبية (٣)	١٦٤١	٢٠١٩	١٧٤٧	٢٢٥٦	٥٩٩٩	٥١٠١	٧٥٠٠	٨٨٥٠	٨٦٠٠	
مصر (٤)	-	-	-	-	٣٢	-	٣٨١	٥٢٠	٧٥٠	٩٠٠
الكويت (٥)	١٠٣٩	١٢٣٩	١٧٧٣	١٨٥٨	٨٣٣٧	٥٩٠٤	٧٣٨٨	٨٠١٦	٨٠٣٤	
الامارات العربية	٢٣٣	٤٣١	٥٥١	٩٠٠	٥٥٣٦	٦٠٠٠	٧٠٠٠	٩٠٣٠	٨٠٠٠	
البحرين (٦)	٢٥	٣٠	٥٩	٧٤	٢٦٢	٢٨١	٣٩٦	٤٥٨	٤٠٩	٤٠٧
قطر (٧)	١٢٥	٢٠١	٢٥٠	٤٦٣	١٨٤٩	١٦٨٤	٢٠٩٢	١٩٩٤	٢٠٠٠	
السعودية	١٢١٤	١٨٨٤	٢٧٤٤	٤٣٤٠	٢٢٥٧٣	٢٥٦٧٥	٣٠٧٥٤	٣٦٥٣٨	٣٩٠٧٤	
عمان (٨)	٣٢٠	٢٢٠	٢٢١	٢٧٥	١٢١٢	١٤١٥	١٥٧٨	١٥٨٥	١٥١٤	
مجموع	٥٣٥١	٧٢٦٤	٨٦٤٩	١٣١٧١	٥٥٣٤٦	٥٧٦٩٥	٧٠١٥٩	٨١٧٦٧	٨٣٧٤٥	

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص٢٩٤.

جدول رقم (٢٦)

الموجودات النقدية الأجنبية لدى البلدان العربية المنتجة والمصدرة للنفط ونسبتها إلى العالم والأقطار الصناعية والأقطار المصدرة للنفط للأعوام ١٩٧٠ - ١٩٧٥ (بملايين الدولارات)

	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥
الجزائر	٣٣٩	٥٠٧	٤٩٣	١١٤٣	١٦٩٨	١٣٥٣
العراق	٤٦٢	٦٠٠	٧٨٢	١٥٥٣	٣٢٧٣	٢٧٢٧
الكويت	٢٠٣	٢٨٨	٣٦٣	٥٠١	١٣٩٩	١٦٥٥
ليبيا	١٥٩٠	٢٦٦٥	٢٩٢٥	٢١٢٧	٣٦١٦	٢١٩٥
عمان	١٢٩	١٥٧	١٦٤	١١٦	٢٢٥	٢٢٥(١)
السعودية	٦٦٢	١٤٤٤	٢٥٠٠	٣٨٧٧	١٤٢٨٥	٢٣٣١٩
الإمارات العربية المتحدة	-	-	-	٩٢	٤٥٣	١٠٢٧
المجموع	٢٣٨٥	٥٦٦١	٧٢٢٧	٩٤٠٩	٢٤٩٤٩	٣٢٥٠١
مجموع الأقطار المصدرة للنفط	٥٢٢٦	٨٦٩٧	١١٢٢١	١٤٩٣٣	٤٨٠١١١	٥٨٠٢٩
مجموع الأقطار الصناعية	٦٥٨٠٦	٩٤١٢٥	١٠٥٨١٠	١١٥٥٠٤	١١٩٩٠٨	١٢١٨٨٠
مجموع العالم	٩٣٢١٠	١٣١٥١	١٥٩٠١٨	١٨٣٦٦٣	٢٢٠٦٤٤	٢٣٧٧٣٧
نسبة البلدان العربية النفطية إلى الأقطار المصدرة للنفط ٪	٦٤,٧٧	٦٥,٠٩	٦٤,٤	٦٣,٠	٥١,٩٧	٥٦,٠
نسبة البلدان العربية المنتجة للنفط إلى العالم ٪	٣,٦٣	٤,٣	٤,٥٤	٥,١٢	١١,٣٠	١٣,٦٧
نسبة البلدان العربية النفطية إلى الأقطار الصناعية ٪	٥,١	٦,٠	٦,٨٣	٨,١٥	٢٠,٨١	٢٦,٦٧

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص٢٠٦.

جدول رقم (٢٧)

تطور الاحتياطى المالى للدول فى منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول ودول الأوبيك غير العربية (بملايين الدولارات الأمريكية)

الدول	نهاية عام ١٩٧١	نهاية عام ١٩٧٢	نهاية عام ١٩٧٣	نهاية عام ١٩٧٤	نهاية عام ١٩٧٥	نهاية يوليو ١٩٧٦
دول الأوابك						
الإمارات**	–	٤	٩٢	٤٥٣	٩٨٩	١٧٣٩
البحرين	٩٥	٩٣	٧٤	١٤٢	٢٩٦	٤٢٥
الجزائر	٥٠٧	٤٩٣	١١٤٣	١٦٨٩	١٣٥٣	١٥٣٨
السعودية	١٤٤٤	٢٥٠٠	٣٨٧٧	١٤٢٨٥	٢٣٣١٩	٢٤٦٦٢
سوريا	٨٨	١٣٥	٤١٢	٥٠٠	٧٣٥	٦٣٢*
العراق	٦٠٠	٧٨٢	١٥٥٣	٣٢٧٣	٢٧٢٧	٢٨٨٤
قطر	٢٢	٢٩	٧٦	٧٢	١٠٤	١١٩*
الكويت	٢٨٨	٣٦٣	٥٠١	١٣٩٩	١٦٥٥	١٨٢٣
ليبيا	٢٦٦٥	٢٩٢٥	٢١٢٧	٣٦١٦	٢١٩٥	٢٤٥٦
مصر	١٤٩	١٣٩	٣٦٣	٣٥٦	٢٩٤	٤٤٨
المجموع	٥,٨٥٨	٧,٤٦٣	١٠,٢١٨	٢٥,٧٨٥	٣٣,٦٦٧	٣٦,٧٢٦
النسبة للعالم	٤,٤٪	٤,٧٪	٥,٦٪	١١,٧٪	١٤,٨٪	١٥,٤٪

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص ١٤٠.

جدول رقم (٢٨)

الموازين التجارية والجارية فى موازين مدفوعات سبعة أقطار عربية للعامين ١٩٧٦ - ١٩٧٧ (ببلايين الدولارات)

القطر	قيمة الصادرات: نفط	قيمة الصادرات: صادرات أخرى	قيمة الاستيرادات	الميزان التجارى		صافى تكلفة الخدمات وقيمة التحويلات	الميزان الجارى		النسبة المئوية إلى مجموع فوائض الموازين الجارية	
	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٧	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٦
الجزائر	٥,٠	٠,٨	٥,٥	٠,٣	٠,٣	− ٠,٨	− ٠,٥	− ٢,٣	− ١,٣	− ٥,٧
العراق	٩,٩	٠,٣	٧,٤	٢,٨	٢,٢	− ١,٠	١,٨	١,٥	٤,٦	٣,٧
الكويت	٦,٥	١,٢	٥,٠	٢,٢	٥,٩	+ ١,٣	٣,٥	٦,٩	٨,٩	١٧,٢
ليبيا	٩,٥	٠,٦	٥,٤	٤,١	٣,٥	− ٠,٩	٣,٢	٢,٤	٨,٢	٦,٠
قطر	٢,٢	٠,١	١,١	١,٢	١,٢	− ٠,١	١,١	١,٣	٢,٨	٣,٢
المملكة العربية السعودية	٤١,٢	٠,١	١٢,٥	٢٨,٩	٢٥,٠	− ٣,٨	٢٥,١	٢٤,٠	٦٤,٠	٥٩,٧
اتحاد الإمارات العربية	٩,٤	٠,١	٤,٣	٥,٢	٤,٥	− ٠,٢	٥,٠	٦,٤	١٢,٨	١٢,٤
المجموع	٩٣,٨	٣,٢	٤١,٢	٤٤,٧	٤٢,٦	− ٥,٥	٣٩,٢	٤٠,٢	٪١٠٠,٠	٪١٠٠,٠

المصدر: اقتصاديات النفط العربى.

جدول رقم (٢٩)

واردات وصادرات البلاد العربية من الحبوب الغذائية

القيمة ١٠٠٠٠ دولار

القطر	الواردات			الصادرات		
	١٩٧١	١٩٧٦	١٩٨٢	١٩٧١	١٩٧٦	١٩٨٢
الجزائر	٢٠٦٣٨	٩١١٦٤	٨٨٤٨٦	١٠٤٧٠	١٤٥٥٩	–
جيبوتى	٧٣٢	١٣٣٥	١٢٣٥	٣	–	–
مصر	٣٠٩٦٤	١١٧٦٣٨	١٤٢٩٠٠	٥٥٧٥٠	٧٣٨٩٦	١٠٠٠
ليبيا	١٥٧١٦	٥٢٢٥٨	٢١٦٧٥	١٧٦	١٩٢	٦٥
موريتانيا	١٤١٥	٤٧٦٧	٤٦٦٠	١٥٨٠	٢٠٥٣	–
المغرب	١٩٣٥٢	٦١٨١٦	٣٢٦٨٤	٢١٥٤٠	٣٨٧٧٠	٨٤٠
الصومال	٢٥٨٢	٤٩٦٨	١٠٤٦٠	٣٢٩١	٧٩٠١	–
السودان	٧٤٨٨	١٦١١٧	١٤٥٠٠	٣٣١٦٠	٥٥٢٧٤	٧٥٠٠
تونس	٨٠٤٨	٢١٧٥٥	١٤٣٧٦	٧٧١٦	١٣٦٦٨	–
البحرين	٣٦٧٦	٨٥٤٨	١٩٠٨	٩٢٥	١٥٥٩	–
قطاع غزة	–	–	٤٥٠			–
العراق	٢٢١٠٠	٧٢٥٣٤	٦٠٩٢٠	٣٨٥٢	٥٧٦٥	–
الأردن	٦٨٤٧	٢٤٩١٩	١٤٥٩١	١٣٠٠	٣٧٤٢	٣٤
الكويت	١٣٤٢٢	٣٧٠٧٦	١٢٤٩٥	١٨٥٢	٣٢٢٨	١٧١٠
لبنان	١٧٠٧٨	٣٠٨٢٠	٩٥٨٠	٧٨٦٨	١٢٢٨٨	١٤٠
عمان	١٦٣٤	٥٩٨٣	٥٩٩٦	١٠٢	٢٥٧	٣٨٢
قطر	٢٢٦٩	٥٥٣٧	٢٢٥٠	–	١٠١	–
السعودية	٢٣٥٢٠	٨٠١٦٩	١٦٥٦٠٣	٢٥٣	٢٠٩٢	١٨٩
سوريا	١٥٨٧٨	٣٤٠٧٧	٩٢٠٧	١٢٤٣٠	٢٣٧٨١	٨٩٧٩
الامارات	٢٨٠	٤٨٠٠	٨٩٤٣		١٩٨٦	
اليمن الشمالى	١٩٩٩	١٦٥٢٥	١٢١٥٨	٢٧٧	١٠٤٥	–
اليمن الجنوبى	٣٧٨٢	٦٥٠٠	٨٣١٧	٩٥٤	٥٩٣	–
المجموع	٢١٩٤٢٠	٦٩٩٣٠٦	٦٤٣٣٩٤	١٦٣٤٩٩	٢٦٠٧٦٤	٢٢٨٢٥
العالم	٦٠٨٨٨٤٤	١٤٢٣٠٠٩٠	٤١٨٠٧٨٦	٥٥٢٤٩٥٨	١٢٨٨٨٩٩١	٣٥٩٩٩١٧

المصدر: مشكلة الغذاء فى الوطن العربى ص ١٥

جدول رقم (٣٠) واردات وصادرات البلاد العربية من المنتجات الزراعية والغذائية* ١٠٠٠٠ دولار

القطر	الواردات			الصادرات		
	١٩٧١	١٩٧٧	١٩٨٢	١٩٧١	١٩٧٧	١٩٨٢
الجزائر	٢٠٦٣٧	١٤٤٧٦٠	٢٥٩٠٥٩	١٠٤٧٠	١٣٥٦٠	٩٩٢٣
جيبوتى	٧٣٢	٢٢٣٦	٥٦٨١	٣	–	–
مصر	٣٠٩٦٤	١٩٦٢٩٩	٣٧٦٧٠٣	٥٥٧٥٠	٨٢٣٨٠	٦١٩٧٤
ليبيا	١٥٧١٦	٧٩٥١١	١٥١١٤٥	١٧٦	٣٠٧	١٠٩
موريتانيا	١٤١٥	٧٤٣١	١٠١٩٠	١٥٨٠	٤٨٨١	١٢٣٥٧
المغرب	١٩٣٥٢	٧١٥٧٧	١٠٩١٠١	٢١٥٤٠	٤٢٣٢٤	٦٣٣٢٤
الصومال	٢٥٨٢	١٠٠٦٦	٢٠٤٣٤	٣٢٩١	٦١٦٢	١٨٤٠٦
السودان	٧٤٨٨	١٤٣٧٨	٤٠٦٧٨	٣٣١٦٠	٦٠٠٩٣	٤٣٥١٧
تونس	٨٠٤٨	٣٢٤٤٤	٤٨٩٢٨	٧٧١٦	١٤٩٣٣	٢٠٠٢٧
البحرين	٣٦٧٦	٨٥٤٨	١٩٠٨	٩٢٥	١٥٥٩	–
قطاع غزة		١٧٥٣	١١٦٣		٦٣٢٠	٤٣٣٥
العراق	٢٢١٠٠	٩٢٨١٣	٢٠٤٦٤٤	٣٨٥٢	٥٥١٢	٥٨٧٤
الأردن	٦٨٤٧	٣٤٠٦٤	٦٨١٦٩	١٣٠٠	٩٠٩٠	١٧٤٩٤
الكويت	١٣٤٢٢	٦٦٦٨٥	١١٧١٤٠	١٨٥٢	٧٧٢١	١٥٨٧٠
لبنان	١٧٠٧٦	٤٣٧٢٨	٦٩٤٤٨	٧٨٦٨	٧٤١٥	١٧٩٨٥
عمان	١٦٣٤	١٢٨٤٨	٣٩٣٤٧	١٠٢	٤١٧	٢٣٤٠
قطر	٢٢٦٩	١٠٥٢١	١٧٧٩٢			
السعودية	٢٣٥٢٠	١٨٦٤٨٠	٥٨٥٢٥٩	٢٥٣	٢١٦١	٨٢٦٠
سوريا	١٥٨٧٨	٤١٩٢٣	٨٣٤٥٠	١٢٤٣٠	٣٠٤٤٦	٢٧٣٠٥
الإمارات	٢٨٠	٤٧٤٨٦	٨٢٩٧٩		٣١٨٧	١٣٥٦٣
اليمن الشمالى	١٩٩٩	١٩٨٦١	٥٧١٦٥	٢٢٧	١٧٦٠	٢٥٧
اليمن الجنوبى	٣٧٨٢	٩٣٦٩	٢٧٠٧٢	٩٥٤	٢٧٢٣	٢٦٠٩
المجموع	٢١٩٤١٨	١١٤٥٣٩٩	٢٣٩٩٧٨٠	١٦٣٤٩٩	٣٠٤٢٥٩	٣٤٨٩٤٠
العالم	٦٠٨٨٨٤٤	٢١٥٩٢٤٤١	٣٠٨٥٧٤٨٠	٥٥٢٤٩٥٨	٩٥٨١٤٣٤	٢٧٥٤٧٥٥٧

المصدر: مشكلة الغذاء فى الوطن العربى ص ١٤.

جدول رقم (٣١)
حجم واردات البلاد العربية من الحبوب الغذائية وحجم المساعدات الغذائية ١٩٧٤ و١٩٨٢

القطر	واردات الحبوب (١٠٠٠ طن مترى)		المعونات على شكل غذاء (١٠٠٠ طن مترى)	
	١٩٧٤	١٩٨٢	٧٥/١٩٧٤	١٩٨٢/١٩٨١
السودان	١٢٥	٦١١	٥٠	١٨٥
موريتانيا	١١٥	٢١٩	٤٨	٨٦
اليمن الجنوبى	١٤٩	٢٧١	٣٨	٢٥
اليمن الشمالى	١٥٨	٥٦٠	–	١٣
مصر	٣٨٧٧	٦٧٠٣	٦١٠	١٩٥٢
المغرب	٨٩١	١٩١٣	٧٥	٤٦٥
تونس	٣٠٧	٩٤٦	١	٩٦
لبنان	٣٥٤	٥٢٩	٢١	١١
سوريا	٣٣٩	٤٢٦	٤٧	٨
الأردن	١٧١	٦٦٨	٦٣	٧٣
الجزائر	١٨١٦	٣٨٣١	٥٤	٥
العراق	٨٧٠	٢٥١٠	١	–
عمان	٥٢	٢١٧		
ليبيا	٦١٢	٨٤٩		
السعودية	٤٨٢	٥٥٨٤		
الكويت	١٠١	٤٣٩		
الإمارات	١٣٢	٢٨٢		
المجموع	١٠٥٥١	٢٦٥٥٨	١٠٠٨	٢٩١٩

المصدر: مشكلة الغذاء فى الوطن العربى ص ١٦.

جدول رقم (٢١)

تطور واردات الدول العربية المصدرة للنفط خلال عام ١٩٦٥ والفترة من ١٩٧٠ - ١٩٧٥

(ملايين الدولارات)

الدولة	١٩٦٥	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥
دولة الامارات العربية	-	٢٧٦	٣١٠	٤٨٢	٨٢١	١٧٠٥	٢٦٦٩
دولة البحرين	-	٢٦٤	٣٠٤	٣٨٤	٥٢١	١١٢٦	١١٨٩
الجمهورية الجزائرية	٦٧١	١٢٥٧	١٢٢٧	١٤٩٣	٢٢٤٢	٤٠٥٨	٥٨٦١
الجمهورية العراقية	٤٤٥	٥٠٩	٧٠١	٧١٣	٩٠٦	٢٣٦٥	٢٤٥٦*
دولة قطر	٣٦	٦٤	١٠٩	١٣٨	١٩٥	٢٧١	٤١٣
دولة الكويت	٣٧٨	٦٢٥	٦٥٢	٧٩٧	١٠٥٢	١٥٥٢	٢٣٩٢
الجماهيرية الليبية	٣٢٠	٥٥٥	٧١٨	١٠٣٨	١٧٣٤	٢٧٦٣	٤٤٠٠
جمهورية مصر العربية	٨٧٩	٧٨٦	٩٠٤	٨٧٧	٩٠٨	٢٣٤٩	٣٧٥١
المملكة العربية السعودية	٥٠٦	٧١١	٨١٧	١١٣٦	١٩٤٤	٤٢٢٠	٧١٩٩
الجمهورية العربية السورية	٢١٣	٣٦٠	٤٤٦	٥٤٥	٦١٣	١٢٣٠	١٥٧٦*
المجموع	٣٤٥٨	٥٣٩٨	٦١٨٨	٧٦٠٣	١٠٩٣٦	٢١٦٣٩	٣١٩٠٦

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة.

جدول رقم (٣٣)

التوسع فى حجم الواردات والصادرات للاقتصاد العربى
(١٩٧٣ - ١٩٧٦) (ببلايين الدولارات الأمريكية)

تصنيف البلدان العربية	الصادرات السلعية				الواردات السلعية			
	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦
(أ) البلدان النفطية	٢١,٩	٧٠,٣	٦٦,٦	٨١,٨	٩,٦	١٨,٥	٢٧,٨	٣٣,٨
(ب) البلدان غير النفطية	٤,٢	٥,٩	٥,٨	٥,٥	٥,٩	٨,٦	١٢,٠	١٢,٩
جملة البلدان العربية	٢٦,١	٧٦,٢	٧٢,٤	٨٧,٣	١٥,٥	٢٧,١	٣٩,٨	٤٦,٧

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص ٢٢٤.

جدول رقم (٣٤)

نسبة الناتج القومى العربى لعدد من الدول المتقدمة سنة ١٩٧٨

٢٢٢ / ٢١١٨ = ١٠,٥ بالمائة من الناتج القومى فى أمريكا التى يبلغ عدد سكانها نحو ٢١٨ مليون نسمة.

٢٢٢ / ٨٣٦ = ٢٦,٥ بالمائة من الناتج القومى لليابان التى يبلغ عدد سكانها نحو ١١٤ مليون نسمة.

٢٢٢ / ٥٨٧ = ٣٧,٨ بالمائة من الناتج القومى لألمانيا الاتحادية التى يبلغ عدد سكانها نحو ٦١ مليون نسمة.

٢٢٢ / ٢٨١ = ٧٩,٨ بالمائة من الدخل القومى لبريطانيا التى يبلغ عدد سكانها ٥٦ مليون نسمة.

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص٣١٠.

جدول رقم (٣٥)
التطور فى نسب الطلاب والمتعلمين الكبار
فى بعض الأقطار العربية ما بين عامى ١٩٦٠ و ١٩٧٧

البلد	نسبة الطلاب المنتسبين فى المدارس الابتدائية		إلى مجموع من هم فى سن الدراسة فى المدارس الثانوية		نسبة المنتسبين إلى الجامعات والدراسات العليا إلى مجموع عدد السكان للأعمار (٢٠ – ٢٤سنة)		تطور نسبة المتعلمين الكبار	
	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧
الصومال	٩	٤٠	١	٣	–	١	٢	٥٠
السودان	٢٥	٣٩	٣	١٣	–	١	١٣	٢٠
مصر	٦٦	٧٢	١٦	٤٢	٥	١٤	٢٦	٤٤
اليمن الجنوبى	١٣	٧٨	٥	١٩	–	١	–	٢٧
اليمن الشمالى	٨	٢٦	–	٤	–	–	٣	١٣
المغرب	٤٧	٦٦	٥	١٧	١	٣	١٤	٢٨
الأردن	٧٧	٨٤	٢٥	٤٢	١	٤	٣٢	٥٩
تونس	٦٦	١٠٠	١٢	٢٠	١	٤	١٦	٥٥
سوريا	٦٥	١٠٣	١٦	٥٠	٤	١٢	٣٠	٥٣
الجزائر	٤٦	٨٩	٨	١٩	–	٣	١٠	٣٥
لبنان	١٠٢	٠	١٩	–	٦	–	–	–
العراق	٦٥	٩٩	١٩	٣٨	٢	٩	١٨	–
السعودية	١٢	٤٧	٢	١٩	–	٣	٣	–
الجماهيرية الليبية	٥٩	١٥٥	٩	٦٥	١	–	–	٤٥
الكويت	١١٧	٩٣	٣٧	٦٠	–	٩	٤٧	٦٠

المصدر: دارسات فى صناعة النفط العربية ص٣٠٥.

جدول رقم (٣٦)
تطور نسب مساهمة القطاعات الاقتصادية في مجمل الناتج المحلي حسب البلدان

الدولة	النسب المئوية لمساهمة القطاعات في تكوين مجمل الناتج المحلي							
	الزراعة		الصناعة الاستخراجية		الصناعة التحويلية		الخدمات	
	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧	١٩٦٠	١٩٧٧
الصومال	٤٥	–	١٥	–	٢	–	٣٨	–
السودان	٥٨	–	١٠	–	٥	–	٢٧	–
مصر	٣٠	٢٨	٤	٦	٢٠	٢٤	٤٦	٤٢
اليمن الجنوبى	–	٢٤	–	٧	–	–	–	٦٩
اليمن الشمالى	–	٣٥	–	٩	–	٥	–	٥١
المغرب	٢٩	٢١	١٢	١٩	١٢	١٢	٤٧	٤٨
الأردن	١٦	١٢	٦	٢٣	٨	–	٧٠	٦٥
تونس	٢٤	١٧	١٠	٢١	٨	١١	٥٨	٥١
سوريا	٢٥	١٧	٥	١٤	١٦	–	٥٤	٦٩
الجزائر	٢١	٨	٢٣	٤٦	١٠	١١	٤٦	٣٥
لبنان	١٢	–	٧	–	١٣	–	–	٦٨
العراق	١٧	٨	٤٢	٦٢	١٠	٧	٣١	٢٣
السعودية	–	١	–	٧٨	–	٥	–	١٦
الجماهيرية الليبية	١٤	٣	–	٦٨	٩	٣	٧٧	٢٦
الكويت	–	–	–	–	–	–	–	–
المعدل الوسطى لبلدان الدخل المتوسط	٢٢	١٥	١٠	١٢	٢٢	٢٤	٤٦	٤٩

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص٣١٠.

جدول رقم (٣٧) الناتج القومي العربي (بملايين الدولارات)

	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨
الأردن	٥٧٠	٦٢٠	٦٧٠	٨٧٠	١١٢٠	١٢٤٠	١٨٢٠	١٩٦٠	٢٢٧٠
تونس	١٢٧٠	١٦٧٠	٢٠٤٠	٢٥٣٠	٣٥٦٠	٤٠٩٠	٤٥٨٠	٤٩٤٠	٥٧٦٠
الجزائر	٤٢٧٠	٥٢٦٠	٦١٢٠	٨٣٤٠	١١١٠٠	١٣٦٨٠	١٦٧٠٠	١٩٥٧٠	٢٢٢٩٠
السودان	١٨٥٠	١٩٠٠	٢٠٣٠	٢٢٦٠	٣٤٦٠	٤١٤٠	٤٣٩٠	٥٦٥٠	٥٥٤٠
العراق	٣٠٩٠	٣٥٦٠	٣٧٣٠	٨٨٨٠	١٢٠٠٠	١٣٨٨٠	١٥٩٦٠	١٨٤٩٠	٢٢٧٢٠
سوريا	١٧٥٠	١٩٠٠	٢١٥٠	٢٨٠٠	٣٩٩٠	٥٣٣٠	٦٣٢٠	٦٧٠٠	٧٤٩٠
الجماهيرية الليبية	٣٤٢٠	٤٥٨٨	٣٨٢٠	٧٦٢٠	١٠٤٣٠	١٣٥١٠	١٥٤١٠	١٧١٨٩	١٨٩٦٠
مصر	٦٨٧٠	٧٥٤٠	٨٣٤٠	٨٨٢٠	١٠٢١٠	٩٥٤٠	١٠٦٨٠	١٢٩٥٠	١٥٥٢٠
اليمن الشمالى	٢٩٠	٤٥٠	٥٥٠	٦٢٠	١١٦٠	١٢١٠	١٦٢٠	٢٥٤٠	٢٩٦٠
الكويت	٢٨٥٠	٣٢٠٠	٣٤٤٠	١٠٦١٠	١٠٨٣٠	١٥٢٧٠	١٤٣٨٠	١٤٤٢٠	١٨٠٤٠
لبنان	١٦١٠	١٨٤٠	٢٠٣٠	٢٧٩٠	٣٣٠٠	٣٢٩٠	٤٠٨٦	٤٦١١	٥٠٠٠
المغرب	٣٦٠٠	٣٠٤٠	٤٣٦٠	٥٠٨٠	٧٠٧٠	٧٨٦٠	٨٩٠٠	١١١٤٠	١٢٦١٠
اليمن الجنوبى	١٤٠	١٧٠	١٥٠	١٧٠	٣٦٠	٤١٠	٤٧٠	٦٠٠	٧٤٠
دولة الامارات	٥٣٠	٧٤٠	٨٣٠	٣٧٢٠	٦٠٦٠	٨٨٨٠	١٠٠٥٠	١١١٠٠	١١٤٤٠
البحرين	١٢٠	١٤٠	١٥٠	٢١٠	٥٨٠	٥٨٠	١٢٢٠	١٣٩٠	١٥١٠
قطر	٢٠٠	٣٠٠	٣٣٠	١٠٩٠	١٣٨٠	٢٢٠٠	٢٤٤٠	٢٤٤٠	٢٨٤٠
السعودية	٣٨٦٠	٤٠١٠	٤١٦٠	١٢٤٧٠	٢٢٦٧٠	٣٣٢٤٠	٤٠٨٦٠	٥٥٢١٠	٦٣٣١٠
الصومال	١٩٠	٢١٠	٢٤٠	٢٥٠	٢٩٠	٣٤٠	٤٠٠	٤٣٠	٤٧٠
موريتانيا	١٧٠	١٩٠	٢١٠	٢٥٠	٢٩٠	٤٢٠	٣٨٠	٤١٠	٤٢٠
عمان	٢١٠	٢٧٠	٣٢٠	٦١٠	١٢٥٠	١٧٩٠	٢٠٩٠	٢٠٥٠	٢١٦٠
المجموع	٣٦٨٦٠	٤١٥٩٨	٤٥٥٧٠	٧٩٩٩٠	١١١١١٠	١٤٠٩٠٠	١٦٢٧٥٦	١٩٣٧٩٠	٢٢٢٠٥٠

المصدر: دراسات فى صناعة النفط العربية ص ٢٩٨.

جدول رقم (٣٨) تقديرات الناتج المحلى الإجمالى والاحتياطى النقدى الدولى فى البلاد العربية ١٩٦٠ - ١٩٧٤

المؤشر	التقديرات				معدلات النمو السنوى ٪		
	١٩٦٠	١٩٦٥	١٩٧٠	١٩٧٤	٦٥-٦٠	٧٠-٦٥	٧٤-٧٠
(أ) البلاد العربية ككل							
الناتج المحلى الاجمالى (بلايين الدولارات وبأسعار ١٩٧٠)	٢١٩٥٩	٢٧٥٣٤	٣٦١٠٥	٧١٩٣٩	٤,٥	٥,٧	١٨,٨
الاحتياطى النقدى الدولى	١٧٦٥	٢٣٣٨	٤٣٢٤	٢٨٤٣٦	٥,٤	١٣,٢	٦٠,٠
نصيب الفرد من الناتج المحلى الاجمالى بالدولارات (وبأسعار ١٩٧٠).	٢٥٢	٢٧٦	٣٢٦	٥٦٣	١,٩	٢,٨	١٦,٠
نصيب الفرد من االاحتياطى النقدى (بالدولارات)	٢١	٢٤	٣٨	٢٢٢	٢,٨	١٠,٣	٥٧,٢
(ب) المجموعة النفطية							
الناتج المحلى الاجمالى	٩٧٤٤	١٢٦٠٧	١٨٨٦٥	٤٩٦٠٤	٥,٣	٨,٤	٢٧,٣
الاحتياطى النقدى الدولى	٨٦٢	١٥١٤	٣٢٥٦	٢٤٢٦٢	١٢,٠	١٩,٥	٦٥,٢
نصيب الفرد من الناتج المحلى الاجمالى	٣٨٥	٤٣٧	٥٥١	١٢٧١	٢,٥	٤,٨	٢٣,٣
نصيب الفرد من الاحتياطى النقدى	٣٤	٥٣	٩٥	٦٢٢	٩,٢	١٢,٩	٦١,٢
(جـ) المجموعة غير النفطية							
الناتج المحلى الاجمالى	١٢٢١٥	١٤٧٤٧	١٧٢٤٠	٢٢٣٣٠	٣,٨	٣,٢	٦,٤
الاحتياطى النقدى الدولى	٩٣٢	٨٢٤	١٠٨٦	٤١٧٤	٢,٥	٥,٦	٤٠,٠
نصيب الفرد من الناتج المحلى الاجمالى	١٨٩	٢١٠	٢١٥	٢٥٢	١,٢	٠,٥	٤,١
نصيب الفرد من الاحتياطى النقدى	١٥	١٢	١٤	٤٧	٥,١٠	٢,٩	٣٧,٤
النسب النفطية/ غير النفطية							
الناتج المحلى الاجمالى	٠,٨	٠,٩	١,١	٢,٣			
الاحتياطى النقدى الدولى	٠,٩	١,٨	٣,٠	٥,٨			
نصيب الفرد من الناتج المحلى النقدى	١,٩	٢,١	٢,٦	٥,٠			
نصيب الفرد من الاحتياطى الاجمالى	٢,٣	٢,٤	٦,٨	١٣,٢			

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص١٥٦.

جدول رقم (٣٩)

متوسط الإنتاج والمتاح من الحبوب ونسبة الاكتفاء الذاتى فى الأقطار العربية للفترة ٧٠ - ١٩٧٤

القطر	متوسط الإنتاج (ألف طن)	إجمالى المتاخ (ألف طن)	نسبة الاكتفاء الذاتى ٪	إجمالى الاستهلاك (ألف طن)	نسبة إجمالى الاستهلاك إلى إجمالى المتاخ ٪
المملكة الأردنية الهاشمية	١٦٤,٨	٣٧٤,٢	٤٤,٠	٢٩٧,٠٢	٧٩,٤
الجمهورية التونسية	١٠٨,٠	١٢٣٠,٢	٧٣,٨	٩٤٦,٤٩	٧٦,٩
جمهورية الجزائر الديمقراطية	١٨٢٣,٦	٢٥١٠,٣	٧٢,٦	٢١٥٣,٢٨	٨٥,٨
المملكة العربية السعودية	٤٦٨,٣	١٠٩٧,٤	٤٢,٧	١٠٧٣,٩٧	٩٧,٩
جمهورية السودان الديمقراطية	٢١٨٨,٠	٢٣٧٩,٠	٩٢,٠	٢٣٥٣,٩٤	٩٨,٩
الجمهورية العربية السورية	١٤٤١,٨	١٨٠٦,٦	٧٩,٨	١٢٩٢,٦٩	٧١,٦
جمهورية الصومال الديمقراطية	٣٠٧,١	٤٠٥,١	٧٥,٨	٤٠٥,٠٧	١٠٠,٠
الجمهورية العراقية	٢٢٧١,٠	٢٤١٢,٨	٩٤,١	١٦٩٩,٢١	٧٠,٤
دولة الكويت	–	١٦٧,٧	صفر	١٤٤,٢٤	٨٦,٠
الجمهورية اللبنانية	٥٩,٢	٦٠١,٩	٩,٨	٤٥٩,١١	٧٦,٣
الجماهيرية العربية الليبية	١٤٦,٢	٦٠٠,٥	٢٤,٣	٤١٦,٥٩	٦٩,٤
جمهورية مصر العربية	٧٣٩٨,٣	٩٤٣٨,٩	٧٨,٤	٨٧٣٦,٣٤	٩٣,٦
المملكة المغربية	٤٥٢٠,٦	٥١٦٢,٠	٨٧,٦	٣١٦٤,٩١	٦١,٣
جمهورية موريتانيا الإسلامية	٥٨,٢	١٠٦,٠	٥٤,٩	١٠٥,٦٤	٩٩,٧
الجمهورية العربية اليمنية	١٢١١,٦	١٤١٢,٠	٨٥,٨	١٣٥٦,٨٢	٨٩,٠
جمهورية اليمن الديمقراطية	٨٩,٨	٢٠٥,١	٤٣,٨	٢٠٣,٩١	٩٩,٤
الإجمالى	٢٣٠٥٥,٥	٢٩٩٠٩,٧	٧٧,١	٢٤٧٠٩,٣	٨٢,٦

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص١٦٠.

جدول رقم (٤٠)
صورة تقريبية لمقومات الاعتماد على النفس على صعيد المنطقة العربية

الأقطار العربية	العناصر الاستراتيجية					
	الحبوب	تصنيع السلع الاستهلاكية	النفط	التكنولوجيا الحديثة	تصنيع معدات الإنتاج	تصنيع السلاح الخفيف
الجزائر	**	**	***	*	*	*
مصر	**	**	**	*	*	*
ليبيا	*	–	***	–	–	–
المغرب	**	**	–	*	–	–
السودان	**	*	–	–	–	–
تونس	**	*	*	*	–	–
العراق	**	**	***	*	–	*
الأردن	*	*	–	–	–	–
لبنان	*	*	–	*	–	–
السعودية	*	–	***	–	–	–
سوريا	**	**	*	*	–	*
اليمن الشمالى	**	–	–	–	–	–
اليمن الجنوبى	–	–	–	–	–	–
بلدان الخليج العربى	–	–	***	–	–	–
مجمل العالم العربى	**	*	***	*	–	*

المصدر: النفط والمشكلات المعاصرة ص ١٦٨

جدول رقم (٤١) خاص بمؤسسات التمويل العربية

المؤسسة	رأس المال	التاريخ	المقر	الملاحظات
أولا: مؤسسات التمويل الجماعية:				
١ - الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي	٤٠٠ مليون دينار كويتي	تمت الموافقة عليه في ١٩٦٨	الكويت	بدأ عمله في نيسان ١٩٧٣.
٢ - المصرف العربي للتنمية الاقتصادية في أفريقيا	٣٢١ مليون دولار أمريكي	وقع على الإتفاقية في ١٩٧٤/٢/١٨.	الخرطوم	أصبحت نافذة المفعول في أيلول ١٩٧٤.
٣ - البنك العربي الأفريقي	١٠ ملايين باون استرليني	أنشئ في أوائل ١٩٦٤	القاهرة	
٤ - المصرف العربي الدولي للتجارة الخارجية والتنمية	٤٠ مليون جنيه استرليني	صدر قانون إنشائه في ١٩٧١	القاهرة	
٥ - صندوق التنمية الأفريقي المشترك بين ليبيا والإمارات العربية.	١٠٠ مليون باون استرليني	أنشئ في ١٩٧٣/٥/١٥	أبوظبي	
٦ - الصندوق العربي لتقديم القروض للدول الأفريقية	٢٠٠ مليون دولار	١٩٧٤		يوضع رأس ماله في بنك التنمية الأفريقي.
٧ - الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول العربية والأفريقية.	٢٥ مليون دولار	تمت الموافقة عليه في ١٩٧٤/٩/٤.		أصبح نافذ المفعول اعتبارًا من موافقة مؤتمر القمة العربي السابع ١٩٧٤/١٠/٢٩.
٨ - الشركة العربية للاستثمار	١٠٠ مليون باون استرليني	تم التوقيع عليها في كانون الأول ١٩٧٣.		شركة لرؤوس الأموال الخاصة للاستثمارات العربية.

المصدر: اقتصاديات النفط العربي ص ٢٨٠.

المؤسسة	رأس المال	التاريخ	المقر	الملاحظات
٩ - صندوق دعم الدول العربية المتأثرة من ارتفاع أسعار النفط.	٨٠ مليون دولار	أنشئ فى ٢ حزيران ١٩٧٤.		وضع المبلغ تحت تصرف الصندوق العربى للإنماء الاقتصادى والاجتماعى لتقديم المساعدات للدول العربية المتضررة من ارتفاع أسعار النفط. ولها فرعان أحدهما فى القاهرة والآخر فى الخرطوم.
١٠ - الشركة العربية للاستثمار.	٣٠٠ مليون دولار	أنشئت فى ١٩٧٤/٧/١٦.	الرياض	
١١ - المصرف العربى للاستثمارات والتجارة الخارجية.	٦ ملايين دينار بحرينى	أنشئ فى ١٩٧٤	أبو ظبى	
١٢ - شركة الاستثمارات المصرية الكويتية.	٢٥ مليون دولار	أنشئ فى ١٩٧٤/٢/٢٥	القاهرة	
١٣ - شركة الاستثمارات المصرية الليبية المشتركة.	-	١٩٧٤/٢/٥.		
١٤ - شركة مصرية سعودية للاستثمار والتمويل.	٢٠ مليون دولار	وقع عليها فى ١٩٧٤	القاهرة	
١٥ - البنك العربى لما بين القارات	٤٠ مليون فرنك	تأسس فى كانون الأول ١٩٧٤		
١٦ - البنك العربى التونسى - الليبى	١٠ ملايين ليرة لبنانية		بيروت	
١٧ - شركة الاستثمارات السودانية الكويتية.				باشرت أعمالها فى ١٩٧٣

المؤسسة	رأس المال	التاريخ	المقر	الملاحظات
١٨ - مصرف ليبى مشترك للتجارة الخارجية والتنمية	-		مقاديشو	رأسماله مشترك
١٩ - بنك الخليج الدولى	رأسماله المصرح به (٤٠) مليون دينار بحرينى يصدر منه ٢٤ مليون دينار	وقع عليه فى ١٣ تشرين الثانى ١٩٧٥	المنامة	اعتبر نافذ المفعول اعتبار من تاريخ التوقيع عليه
ثانيًا: مؤسسات التمويل القطرية				
١ - الصندوق الكويتى للتنمية الاقتصادية العربية.	ألف مليون دينار كويتى	أنشئ فى نهاية ١٩٦١	الكويت	
٢ - صندوق أبو ظبى للتنمية الاقتصادية العربية	٢٠٠ مليون دينار بحرينى	أنشئ فى ١٩٧١	أبو ظبى	بدأ أعماله فى أوائل عام ١٩٧٢.
٣ - المصرف العربى الليبى الخارجى.	٢٠ مليون دينار ليبى	افتتح فى ١٧ حزيران ١٩٧٧	طرابلس	
٤ - شركة الاستثمارات الكويتية.	١٥ مليون دينار كويتى	تأسست فى ١٩٦١/١١/٢٥	الكويت	
٥ - الشركة الكويتية للتجارة والمقاولات والاستثمارات الخارجية	١٠ ملايين دينار كويتى	تأسست فى ١٩٧٤/١٢/٢٦	الكويت	
٦ - الشركة الأفريقية العربية للاستثمار والتجارة الدولية.	٢ مليون دينار كويتى	تأسست خلال عام ١٩٧٣	الكويت	
٧ - الصندوق العراقى للتنمية الخارجية.	٥٠ مليون دينار عراقى	صدر قانون إنشائه فى ١٩٧٤	بغداد	

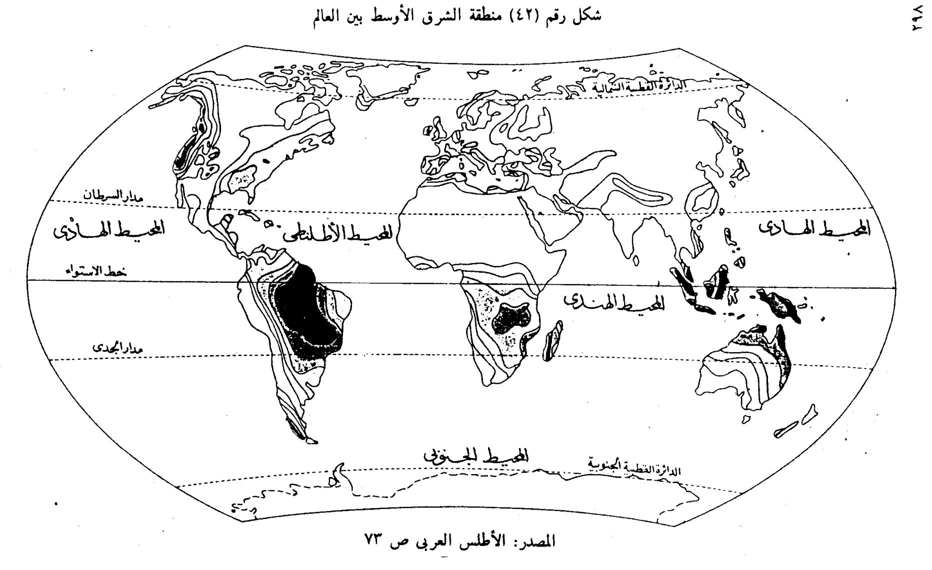
المؤسسة	رأس المال	التاريخ	المقر	الملاحظات
٨ - الصندوق السعودى للتنمية	١٠ آلاف مليون ريال سعودى	صدر قانون إنشائه فى ١٩٧٤	الرياض	
ثالثًا: مؤسسات التمويل المشتركة				
١ - اتحاد المصارف العربية الفرنسية UBAF	١١٠ مليون فرنك فرنسى	تم التوقيع على بروتوكول إنشائه فى ١٩٧٠/١/١٦	باريس	عدد البنوك المشاركة فيه ٢٥ بنكًا عربيًا و١٦ بنكًا أو ربيًا ويابانيًا.
٢ - البنك العربى الفرنسى للاستثمارات العالمية FRAB	٥٠ مليون فرنك فرنسى	تأسس فى ١٧ نيسان ١٩٦٩	باريس	
٣ - البنك العربى الأوربى	بليونا فرنك لوكسمبرغ	تأسس فى أوائل ١٩٧٢	لوكسمبرغ	رفعت نسبة المساهمة العربية من ٥٠٪ إلى ٦٠٪ فى رأسماله.
٤ - المصرف العربى الدولى للاستثمار.	٥٠ مليون فرنك فرنسى	تأسس فى آيار ١٩٧٣	باريس	تابع للشركة العربية والدولية المؤسسة فى لوكسمبرج فى كانون الثانى ١٩٧٣.
٥ - بنك التنمية الأفريقى	٢٥٠مليون دولار	أنشئ فى أيلول ١٩٦٤	أبيدجان	بدأ العمل فى تموز ١٩٦٦
٦ - البنك الإسلامى للتنمية	٢٠٠٠مليون دينار إسلامى رأسماله المصرح، أما رأسماله المكتتب بـه فهو ألف مليـون دينار إسلامى.	تمت الموافقة عليه فى آب ١٩٧٤	جـدة	تصبح قواعد العمل نافذة المفعول اعتبارًا من ٢٦ تموز ١٩٧٦ ويخول للقيام بأعماله اعتبارا من ١٩ تشرين الثانى ٧٥.

المؤسسة	رأس المال	التاريخ	المقر	الملاحظات
٧ - شركة التمويل الدولى	٢مليون دينار كويتى	تأسس فى عام ١٩٧٤	الكويت	-
٨ - مصرف عربى بريطانى - أوركس للاستثمار	-	-	دبى	بدأ أعماله فى آب ١٩٧٤
٩ - المصرف العربى البرازيلى	١٤,٢مليون دولار	تمت الموافقة على إنشائه فى ١٩٧٤	-	نسبة المساهمة العربية ٣٣٪
١٠ - البنك السنغالى الكويتى	٤ملايين دولار	وقع على إنشائه فى ٢٦ تشرين الثانى ١٩٧٣	داكار	-
١١ - مصرف مشترك للتنمية والتجارة	-	وقعت الاتفاقية فى ١٩٧٤.	باماكو	-
١٢ - بنك أسبانى ليبى مشترك.	٢٥مليون دولار	وقعت الاتفاقية فى ١٥ تموز ١٩٧٤	-	-
١٣ - البنك العربى اليابانى المشترك يوبان UBAN.	٢٥مليون دولار	وقع عليه فى ٢٨ تشرين الثانى ١٩٧٣.	هونك كونك	-
١٤ - شركة الخدمات المحدودة فى لندن يوباف.	مليون جنيه استرلينى	-	-	ساهم فيه اتحاد المصارف العربية الفرنسية ٥٥٪ من رأس المال واتحاد المصارف العربية الأوربية بنسبة ٤٥٪.
١٥ - تأسيس فرع لليوباف فى أمريكا.	٢٥مليون دولار	-	نيويورك	الجانب الأمريكى يساهم بنسبة ٢٠٪ أما الجانب العربى فيساهم بنسبة ٨٠٪
١٦ - البنك السعودى العالمى	٢٥مليون جنيه استرلينى رأسماله المصرح به	-	لندن	-

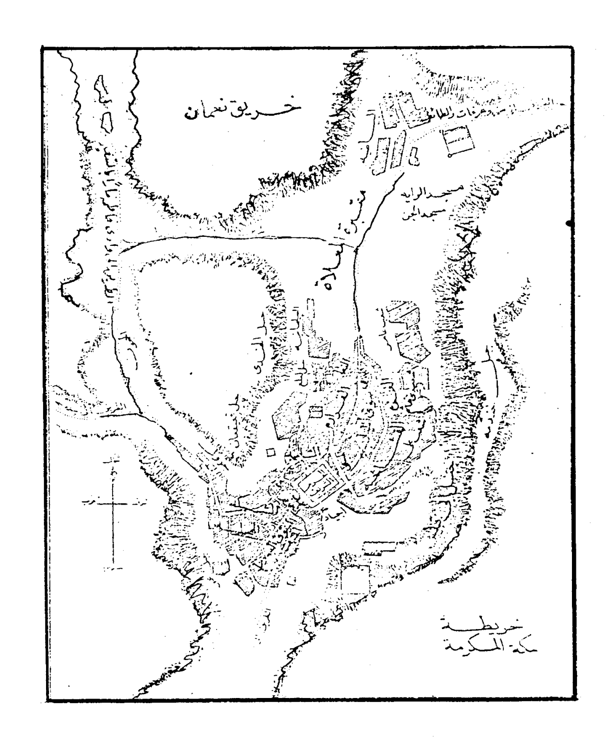
المؤسسة	رأس المال	التاريخ	المقر	الملاحظات
١٧ - المصرف العربي للاستثمار	١,٥مليار دولار.	اتفق على تأسيسه في كانون الثاني ١٩٧٥.	مدريد	نسبة المساهمة العربية ٦٠٪ من رأس المال.
١٨ - مصرف تجاري بين الكويت وهونك كونج	٢٥مليون دولار هونك كونك	-	هونك كونك	من المقرر أن يباشر أعماله في منتصف تموز ٧٥.
١٩ - بنك عربي إيراني في طهران	١٥مليون دولار	-	-	يمتلك الجانب الإيراني ٦٥٪ من رأس المال و٣٥٪ الجانب العربي
٢٠ - البنك العربي الدولي في باريس	-	-	باريس	وهو أول بنك عربي ينشأ في فرنسا.
٢١ - بنك الجزيرة	١٠ملايين ريال سعودي رأسماله المسموح به	صدر قانونه في ٢٨ حزيران ١٩٧٥	-	سيتم زيادة رأسماله إلى ١٠٠ مليون ريال سعودي.
٢٢ - مصرف القاهرة باركليز الدولي	١٠ملايين دولار	١٩٧٤	القاهرة	-
٢٣ - مصرف الاستثمار المصري - الإيراني.	٢٠مليون دولار	تم الإتفاق عليه في ١٩٧٤.	القاهرة	-
٢٤ - البنك المصري الأمريكي	٣٠مليون دولار رأسماله المصرح به	وقع على اتفاقيته في ١٩٧٥/٢/٥.	القاهرة	-
٢٥ - اتحاد المصارف المتوسطة	٨٠مليون فرنك فرنسي	-	باريس	يرجح أن ينشأ في خريف عام ١٩٧٥.
٢٦ - مصرف مشترك بين المصرف العربي الدولي وبنك باريس والأراضي المنخفضة الفرنسي.	-	تم التوقيع على اتفاقيته في ١٩٧٥/١١/١٢	-	-
٢٧ - صندوق الأوبيك الخاص	٨٠٠مليون دولار	١٩٧٦/١/٢٨	-	زيد رأسماله في كانون الأول ١٩٧٦ إلى ١٦٠٠ مليون دولارا.

المصدر: البنك المركزي العراقي. التقرير الاقتصادي الدولي. آذار ١٩٧٦

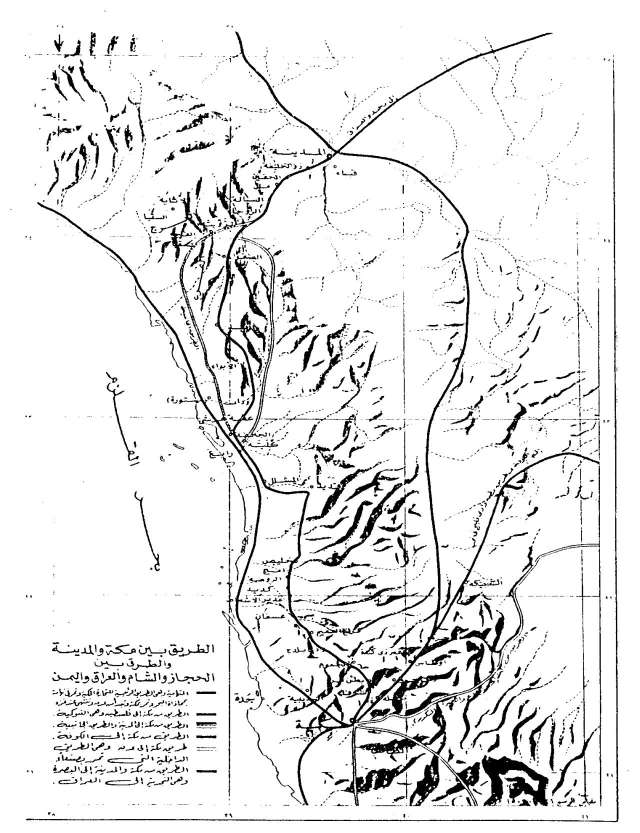
شكل رقم (٤٢) منطقة الشرق الأوسط بين العالم



المصدر: الأطلس العربى ص ٧٣



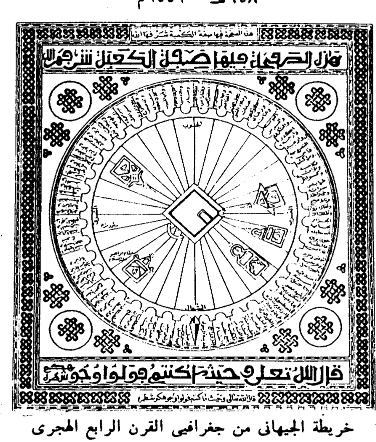
شكل (٤٣) خريطة مكة المكرمة الطبيعية



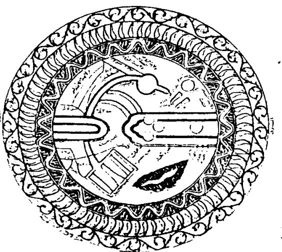
شكل (٤٤) مكة المكرمة طريق القوافل

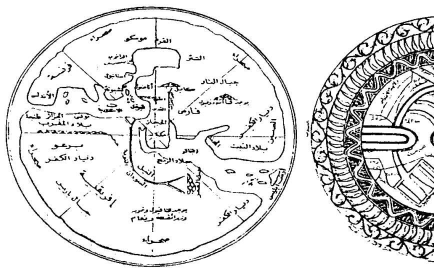
المصدر: أطلس تاريخ الاسلام ص ٦٠

شكل (٤٥) مكة بين بلدان العالم كما تصورها الجغرافيون العرب (خريطة الصفاقس)
٩٥٨هـ - ١٥٥١م

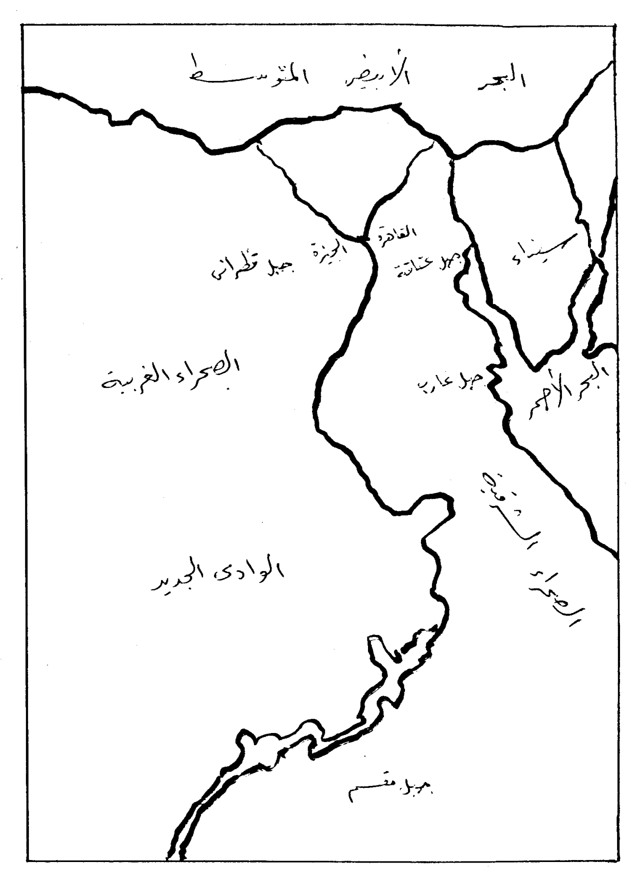


خريطة الجيهانى من جغرافيى القرن الرابع الهجرى



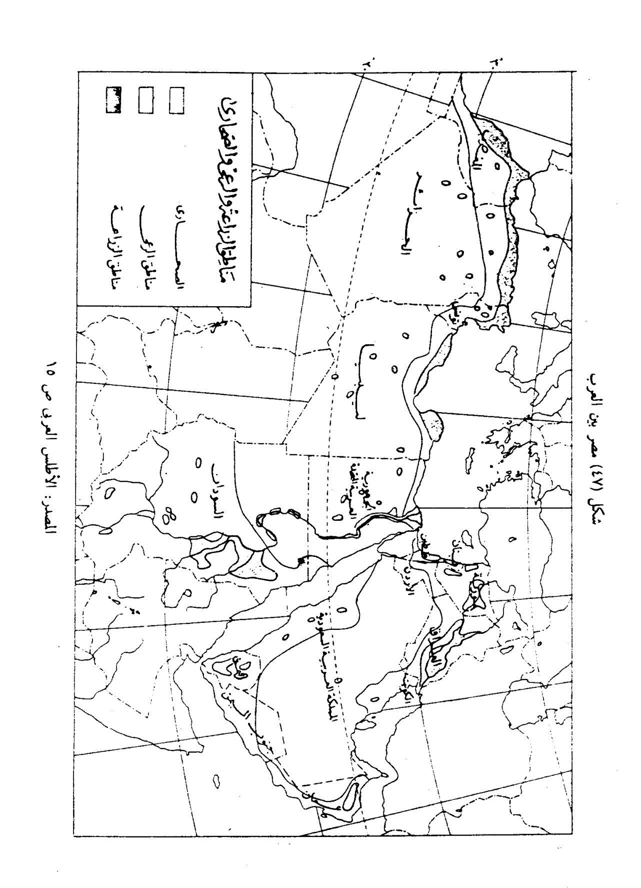


المصدر: أطلس تاريخ الاسلام ص ٢١



شكل (٤٦) عزلة مصر الطبيعية

المصدر: الأطلس العربى ص ١٨



شكل (٤٧) مصر بين العرب

المصدر: الأطلس العربي ص ١٥

جدول رقم (٤٨)

الوزن النسبى للقوة المصرية العاملة بالبلدان العربية سنة ٨٢ إلى ١٩٨٣م

الدولة	السكان			القوة العاملة			المصريون		
	العدد الكلى	عدد الأجانب	٪	العدد الكلى	عدد الأجانب	٪	العدد سنة ١٩٨٣	٪ من كل السكان	٪ من الأجانب
السعودية	٩,٢٢٩,٠٠٠	٢,١٥٠,٠٠٠	٢٣,٣	٢,٣٧٥,٠٠٠	١,١٢٥,٠٠٠	٤٧,٤	٨٠٠,٠٠٠	٨,٦	٣٧,٢
ليبيا	٢,٩٧٧,٠٠٠	٦٥٢,٠٠٠	٢١,٩	٨٤٤,٠٠٠	٤٠٧,٠٠٠	٤٨,٢	٣٠٠,٠٠٠	١٠,١	٤٦,٠
الكويت	١,٣٧٤,٠٠٠	٨٠٨,٠٠٠	٥٨,٨	٤٥٣,٠٠٠	٣٤٢,٠٠٠	٧٥,٥	٢٠٠,٠٠٠	١٤,٥	٢٤,٧
الإمارات	٩٨٣,٠٠٠	٧٤٦,٠٠٠	٧٥,٩	٥٣٨,٠٠٠	٤٨٧,٠٠٠	٩٠,٥	١٥٠,٠٠٠	١٥,٢	٢٠,١
عمان	٩٨٤,٠٠٠	١٧٩,٠٠٠	١٨,٢	٣٠٣,٠٠٠	١١٣,٠٠٠	٣٧,٣	١٢,٠٠٠	١٢,٢	٦,٧
قطر	٢٤٣,٠٠٠	١٧٨,٠٠٠	٧٣,٣	١٣٠,٠٠٠	١١٦,٠٠٠	٨٩,٢	٢٥,٠٠٠	١٠,٣	١٤,١
البحرين	٣٤٤,٠٠٠	١٠٧,٠٠٠	٣١,١	١١٩,٠٠٠	٦٥,٠٠٠	٥٤,٦	٦,٠٠٠	١,٨	٥,٦

المصدر: شخصية مصر ٧٥/٤.

جدول رقم (٤٩)

تجارة مصر مع البلدان العربية

الكتلة	الاستيراد		التصدير	
	١٩٦٩	١٩٧٠	١٩٦٩	١٩٧٠
البلاد العربية	٥,٩٪	٦,٠٪	٧,٣٪	٨,٢٪
الكتلة الاشتراكية	٣٢,٤٪	٣٣,٦٪	٥٤,٧٪	٦٠,٨٪
أوروبا الغربية	٣٨,٨٪	٣٦,٠٪	١٧,٦٪	١٤,٦٪
آسيا	١١,٧	١٤,١	١٣,٣٪	١٢,٢٪
إفريقيا	١,٥٪	١,٣٪	٢,٧٪	٢,٥٪
أمريكا الشمالية	٧,٤٪	٦,٥٪	١,٦٪	٠,٩٪
بقية العالم	٢,٣٪	٢,٥٪	٢,٨٪	٠,٨٪
المجموع	١٠٠٪	١٠٠٪	١٠٠	١٠٠

المصدر: البترول والمستقبل العربي ص ٢٠٥.

جدول رقم (٥٠)
البنوك والمؤسسات الإسلامية
القائمة حتى نهاية أغسطس سنة ١٩٨٨م

م	الدولة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
١	الأردن	البنك الإسلامى الأردنى للتمويل والاستثمار.	١٩٧٨
٢		شركة بيت الاستثمار الإسلامى	١٩٨١
٣	الإمارات العربية المتحدة	بنك دبى الإسلامى	١٩٧٥
٤		الشركة الاسلامية للاستثمار الخليجى.	١٩٧٧
٥		الشركة العربية للتأمين	١٩٨٠
٦	ألمانيا الغربية	شركة البركة للاستثمار	١٩٧٨
٧	إيــران	الشركة المتحدة للصيرفه الإسلامية.	١٩٧٩
٨		بنك إيـران الإسلامى	١٩٧٩
٩	إنجلترا	بيت التمويل الإسلامى	١٩٨٢
١٠		بنك البركة الدولى المحدود	١٩٨٤
١١	البحرين	بنك البحرين الإسلامى	١٩٧٩
١٢		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨١

المصدر: البنوك الإسلامية للدكتور محمود الأنصارى وآخرين ص١٢٠.

م	الدولة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
١٣		مصرف فيصل الإسلامى بالبحرين	١٩٨٣
١٤		بنك البركة الإسلامى بالبحرين	١٩٨٤
١٥	باكستان	المؤسسة الوطنية للاستثمار	١٩٧٩
١٦		مؤسسة الاستثمار الباكستانية	١٩٧٩
١٧		مؤسسة تمويل المبانى الباكستانية	١٩٧٩
١٨		مؤسسة تمويل المبانى للأعمال الصغيرة	١٩٧٩
١٩		مؤسسة الاستثمار الدولى المحدود	١٩٧٩
٢٠		شركة المضاربة الإسلامية	١٩٨١
٢١		اتحاد البنوك الوطنية للمشاركة	
٢٢	بنجلاديش	بنك بنجلاديش الإسلامى	١٩٨٣
٢٣	بهامس	مصرف فيصل الإسلامى بالبهامس	١٩٨٠
٢٤	تركيا	مؤسسة فيصل التركية للتمويل	١٩٨٥
٢٥		مؤسسة البركة للتمويل	١٩٨٥
٢٦	تونس	بيت التمويل السعودى التونسى	١٩٨٣
٢٧	الدانمارك	البنك الدولى الإسلامى	١٩٨٣
٢٨	السنغال	مصرف فيصل الإسلامى بالسنغال	١٩٨٤
٢٩		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤
٣٠	سويسرا	دار المال الإسلامى	١٩٨٤
٣١		الشركة الإسلامية المحدودة	١٩٧٩

م	الدولـة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
٣٢		الشركة الإسلامية للخدمات الاستثمارية	١٩٨٠
٣٣	السودان	بنك فيصل الإسلامى السودانى	١٩٧٧
٣٤		بنك التضامن الإسلامى	١٩٨٤
٣٥		البنك الإسلامى السودانى	١٩٨٣
٣٦		البنك الإسلامى لغرب السودان	١٩٨٣
٣٧		بنك التنمية التعاونى الإسلامى	١٩٨٣
٣٨		بنك البركة الإسلامى	١٩٨٣
٣٩		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤
٤٠	المملكة العربية السعودية	بنك التنمية الإسلامى (بنك دولى)	١٩٧٤
٤١	غينيا	مصرف فيصل الإسلامى بغينيا	١٩٨٤
٤٢		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤
٤٣	الفلبين	مصرف أمانا الإسلامى	١٩٨٢
٤٤	قبرص	بنك فيصل الإسلامى بقبرص	١٩٨٢
٤٥	قطر	بنك قطر الإسلامى	١٩٨٠
٤٦		الشركة الإسلامية للاستثمار وأعمال النقد الأجنبى	١٩٨٠
٤٧	الكويت	بيت التمويل الكويتى	١٩٧٧
٤٨	لوكسمبرج	الشركة القابضة الدولية لأعمال الصيارفة الإسلامية	١٩٧٨

م	الدولـة	البنك أو المؤسسة	تاريخ التأسيس
٤٩	موريتانيا	بنك البركة الإسلامى	١٩٨٥
٥٠	ماليزيـا	البنك الإسلامى بماليزيـا	١٩٨٣
٥١	الهند	مؤسسة الأمين للتمويل والاستثمار	١٩٨٦
٥٢	مصـر	بنك ناصر الاجتماعى	١٩٧١
٥٣		بنك فيصل الإسلامى المصرى	١٩٧٧
٥٤		المصرف الإسلامى الدولى للاستثمار والتنمية	١٩٨٠
٥٥		فروع المعاملات الإسلامية التابعة للبنوك التجارية وعددها حاليا ٦٠ فرعا	(×) ١٩٨٠
٥٦		بنـك التمويـل السـعودى المصـرى (الأهـرام سابقا)	١٩٨٨
٥٧	النيجـر	مصرف فيصل الإسلامى	١٩٨٤
٥٨		الشركة الإسلامية للاستثمار	١٩٨٤

جدول رقم (٥١)

نسبة التوظيف الخارجى للتوظيف الداخلى فى بنك فيصل المصرى

(بملايين الدولارات)

السنة	مبلغ التوظيف الداخلى	مبلغ التوظيف الخارجى	الإجمالى	النسبة المئوية
١٩٧٩/١٣٩٩	٩	٢٠	٢٩	٦٩
١٩٨٠/١٤٠٠	٦١	١٠٩	١٧٠	٦٤
١٩٨١/١٤٠١	١٣٤	٢١٨	(٥٢	٦٣
١٩٨٢/١٤٠٢	٤١٠	٤٥٨	٨٦٨	٥٣
١٩٨٣/١٤٠٣	٧٦٧	٦٥٢	١٤١٩	٤٦
١٩٨٤/١٤٠٤	٩٩٣	٧٤٩	١٧٤٢	٤٣

المصدر: البنوك الإسلامية للدكتور جمال الدين عطية ص ١٨٢.

٢ - فهرست الجداول والأشكال

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

٣ - فهرست تفصيلى

دور العلماء - ويثير بينهم روح التنافس - ثم ينفى عمر مكرم - أصيبت الأنظومة الثلاثية فى صلبها - وذلك بضرب فئة أهل الحل والعقد ممثلة فى العلماء - وفى الوقت نفسه يبدأ محمد على فى تعهد البذور الأوروبية التى وضعتها الحملةالفرنسية.

الطهطاوى: يشيد بصنيع محمد على فى نقل النموذج الأوروبى - ويتحدث عن ثمار البعثات - وكتابه تخليص الابريز يلخص لنا الحياة فى باريس - أساتذته فى فرنسا يوجهونه نحو النموذج الأوروبى - يبدى إعجابه بالنموذج الأوروبى - ويحاول أن يغرسه فى البيئة المصرية - ويرى أن علماء الأزهر منذ القديم كانوا يهتمون بالعلوم المدنية أيضا - مؤلفاته الأخرى تقدم لنا صورة الحضارة الأوروبية - تلاميذه يحملون الرسالة.

على مبارك: يحول أحلام الطهطاوى إلى حقائق - ويحقق رغبة إسماعيل فى جعل مصر قطعة من أوروبا - ويجعل الشيخ الأزهرى فى كتابه «علم الدين» يتفتح على الحضارة الأوروبية.

طه حسين: النزعة التوفيقية التى وضع بذورها على مبارك تؤدى إلى انتصار النموذج الأوروبى - طه حسين تجسيد لهذا الانتصار - فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» يدعو إلى أن تكون مصر قطعة من أوروبا - الحضارة الأوروبية هى مثلنا الأعلى ماديا ومعنويا - حقائق التاريخ ومسلمات الجغرافيا تجعل من مصر قطعة من أوروبا - صلة مصر بالاسلام طارئة - يدعو شيوخ الأزهر إلى مباركة النموذج الأوروبى - الشرق والغرب يمكن أن يلتقيا فى رأى طه حسين - فكرته تصدر عن إحساس بالتبعية - إن سؤال «أمصر من الشرق أم من الغرب» سؤال مغلوط - ويمكن أن يطرح بصيغة أخرى - فليس من المحتم أن تكون مصر من الشرق أو من الغرب - بل هى تنتمى إلى ثقافة مميزة - هى ثقافة الوسط - من معطف طه حسين خرج تطرف أول.

تطرف أول: أدونيس يدعو إلى إزالة الموروث كلية - ويتهمه بالثبات - الثبات هو ضد التحول - الثبات يعنى استلاب الانسان - والتحول تأكيد على فعالية الإنسان - الدين عنده يقوم على عنصر الاستلاب - والحضارة العربية تقوم على الثبات والاستلاب - ويدعو إلى التخلص منها نهائيا - وهدم التراث يكون بعناصر من داخل التراث - يخلط بين الدين والأسطورة - لم يكتشف عناصر الوسطية فى الفكر الاسلامى - الوسطية تعنى التوازن - والتوزان يوقظ

صفحة

إمكاناته كبيرة - ولكنه لا يستطيع استغلالها - صيحة فاوست بسبب استبداد العقل - وصيحة العربى بسبب غياب العقل - دعوة للتفاؤل - وجه آخر للصورة - البعد اللامرئى فى التاريخ العربى.

تحليل بنية الوسطية يؤدى إلى شئ من التفاؤل - التجاورية صفة تفترض الآخر - والحركة ضد الجمود عند حالة واحدة - قد يعترف بالشيئين ولكن يجمد عندهما - وهنا أهمية الحركة - هى تعنى الحياة - وتقتضى عنصر الاختيار - الانسان بمنطق الحركة ليس هو ابن كتب بل هو ابن الحياة - الحركة بعد التجاورية - وهذا يعنى الاعتراف بالآخر والتحاور معه - صفة الصراط المستقيم تعنى الموازنة بين الشيئين - وهى تأتى بعد صفة التجاورية - فهى تعنى موازنة بين الشئ وما يجاوره - وتأتى أيضا بعد صفة الحركة - لأنها ضبط الحركة حتى لا تجمح إلى شدة الانفعال - أو إلى حمية الجاهلية - كلمة الاستقامة تعنى لغويا الموازنة بين الطرفين - والقرآن الكريم يؤكد هذا المعنى - الموازنة تتطلب قدرا كبيرا من الوعى الإنسانى - وهذا الوعى يحقق المستوى المطلوب - وهنا مثالية الوسطية العربية - وهذه المثالية تحول المسلمين إلى نماذج - أو شهداء حسب التعبير القرآنى - وهذا النموذج يعنى استنفار المسئولية - وهو تحتاج إلى القوة لحمايته - العالم التفت إلى إصلاحات البيروسترويكا لأنها تصدر من موقف القوة - ولم يلتفت إلى حديثنا لأنه يصدر من ضعيف - الصفات الثلاث: التجاورية والحركة والصراط المستقيم تعنى إمكانية مفتوحة على حضارة متجددة.

الاجتهاد: رسالة للشوكانى عن الاجتهاد - رسائل كثيرة حول هذا المعنى قبل الشوكانى وبعده - الاجتهاد ضرورة اجتماعية - وهو أيضا فرض كفاية - لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد - المجتهد مجدد للدين فى كل قرن - الاجتهاد باق ولم ينقطع - زعماء الاصلاح فى العصر الحديث يهتمون بالاجتهاد - الأفغانى - محمد عبده - دلالة التركيز على الشوكانى - لأنه تحدث عن الاجتهاد فى مرحلة انتقالية - وقبل الحملة الفرنسية - الشوكانى يتحدث عن الكهنوتية التى وقفت ضد الاجتهاد - ويرى أن موقفها يؤدى إلى نسخ الشريعة - وإن الاجتهاد هو من عمل الصحابة والتابعين وأصحاب المذاهب - مجئ الحملة الفرنسية أخمد جذوة الشوكانى - نصوص القرآن تغرى بالاجتهاد - والسنة أيضا - النبى ﷺ يغرى أصحابه بالاجتهاد - نصوص الشرع تحتاج إلى اجتهاد - كراهية الجدل واللجاج - رفع الإصر والأغلال - الأصل فى الأشياء الإباحة - مصطلحات ثلاثة عند الشوكانى - هى التقليد والرأى والاتباع -

صفحة

٤ - فهرست عام

* * *

رقم الايداع	٥٩٣٤ / ١٩٩١
الترقيم الدولى	I. S. B. N 977 - 02 - 3400 - 1

جولدن ستار للطباعة